

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم



منشورات المجمع الثقافي

ابن رشد

فيلسوف الشرق والغرب

في الذكرى المئويّة الثامنة لوفاته

المجلّد الثّاني

راجعه وأعدّه للنشر
د/ مقداد عرفة منسية
(الجامعة التونسيّة)

تونس 1999


ابن رشد
فيلسوف الشرق والغرب

الملتقى الدولي حول: «حداثة ابن رشد» - تونس 16 - 1998/2/21 المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ادارة برامج الثقافة والاتصال)، بيت الحكمة - الجمهورية التونسية، منظمة اليونسكو، المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة، المجمع الثقافي - أبو ظبي - دولة الامارات العربية المتحدة، بيروت 1999 ص .

ق 007/09/1999

الطبعة الأولى

1999

الرقم التسلسلي / المجلد الثاني : ISBN: 9973-15-068-6 (t.II)



فهرس الجزء الثاني

ابن رشد والفكر الإنساني

ابن رشد والفكر الإنساني

1 ـ ابن رشد قارئاً للإرث اليوناني والعربي
2 ـ الرشدية في العصر الوسيط
3 ـ النصوص والقراءات والدراسات الرشدية
4 ـ ابن رشد حاضراً ومستقبلاً

1 ـ ابن رشد قارئاً للإرث اليوناني والعربي

شَـرْحُ ابْـنِ رُشْـد لجمهوريـة أفلاطـون

مَقَـالٌ فـي المقَـامِ التَّأوِيلـي الرُّشْـدِيّ

محمـــد محجـــوب
قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية
والاجتماعية، جامعة تونس الأولى

«. إنّ الشأن في الفلسفة كالشأن في كل ما يتصل بأقصى إمكانات المَوْجدِ البشري، أن المبتدأ فيها هو الأعظمُ عظمةً لا تضاهيها عظمة اللاحق، فما هو بالعاجز عن تنقّصها والتفوّت عليها فقط، وإنما متى كان هذا اللاحقُ أصيلاً كان هو الذي يثبّت قواعد المبتدأ في عظمة قدره تثبيتاً حقّاً ومُبيناً».

مارتـن هيدغــر

***Aristoteles Metaphysik* O1-3**

فد يكون الحديث عن «راهنيّة ابن رشد» أو «حداثته»، اليومَ، مُريحاً للضمير ولا سيما مع ما نرى من إسراع الكُلّ إلى الاعتذار عن مَطَلِ المَدين في تسديد عطاء بغير حساب. ولكنّ شأن الاعتذار في مقام التّفلسف وفي عُرف المتفلسفة أنّه ـ على خلاف آيين الإلف والعادة ـ ليس من لياقات المناسبة، ولو أنّ المناسبَةَ وَرَجُلَ المناسبةِ جديران بكلّ لياقة وتبجيل. فلعلّهما لذلك يَجلّان عن أدب المناسبة الذي قناعتُه ترديدُ الآثار والأعمال، وبخاصة إذا ما هو أغلظ لذلك عناوين البحث «العلمي» عن «سلالة المصطلح» و «منطق القول»، ناسياً رحلة الفكرة وأنّ الرحلة إنما هي في كلّ مرحلة تدبيرٌ للمنتجع وتهيئةٌ للمُقام بأرض لا خيار فيها ما دامت هي الأرضُ التي لنا. لذلك فإنّنا نعتذر عن هذا الاعتذار إلى أبي الوليد ونولّي الوجه عن مَقام ليس فيه إلاّ قسمة للميراث على «أصحاب فروض» لا يرِثُون إلاّ لأنّ المنايا أخطأتْهم. فليس المتفلسفةُ رثّائين ولا أعوان حِسْبة. هم يعتذرون إذاً إقراراً بالدّيْن، واستقامة لصحبة أصليّة يشتركون فيها الفكرَ، ونزولاً بالوَحْدِ الأصليِّ الذي «يقوم» فيه «كلّ فيلسوف حقيقيّ جديداً مفرداً وسط بعض من الأسئلة لتَظلَّ عين الأسئلة، فلا بقدر على نفعه فيها ربّ ولا شيطان إلاّ أن ينهض إلى عمل

السّؤال بنفسه»[1].

لذلك فإنّ مقام الصحبة الذي ينبغي علينا الكشفُ عنه مقامٌ دوْريٌّ ليس يُخْسِرُ من درجته الدّورُ: فهو أوّلاً مقام التدبير الرشديّ للقول الإغريقي عموماً بما هو تدبير يدرج القول في البوليثيا الأفلاطونية إدراجاً ليس من الوجيه في شيء أن يصنّف ضمن الجوامع عوضاً من أن يصنّف ضمن الشروح أو ضمن التلاخيص: فإنّ تقليد الشرح ـ بمعنى العبارة العامّ ـ أي بكامل ضروب ماضيه اليوناني الذي يرتّب مصنّفاً مثل ثيولوجيا أفلاطون لبرقلس (Proclus) في عين الخانة التي تحتمل كتاباً كشرح البرمانيدس أو كشرح طيماوس لبرقلس نفسه، ليس يعني ها هنا أكثر من كونه بنيةً صوريةً للقول في قول. ولكن التدبّر الرشدي لما بات يُعرَفُ بـ «الجمهوريّة» ليس وجيهاً بما هو شرح من هذه الشروح. وإنّ الاقتصار في تدبّره على ترسّم هجرة المفاهيم وانتقالها لَيُعْمي عن فهم الانتقال بما هو ابتناء للمقام ليس أقلَّ صعوباتِهِ الاضطلاعُ باللغة في ضرب من الاحتراز المتظّنن عليها، والمخاتل لإمكاناتها من موقع بصر الفيلسوف بالـ «Point aveugle» الذي تكِلُّ عنه في عين تسميتها للأشياء أي في عين تبصيرها بها.

ذلك افتراض لئن هو ألزم الفكر الذي يروم نفاذاً إلى «شرح» ابن رشد بأن ينفذ أولاً إلى «سياسات» أفلاطون فإنه ليس أقلّ إلزاماً له بأن يكون نفاذه إلى «الشّرح» نفاذاً أولاً كذلك. وإنّه من هذا الوجه لَنَفَاذٌ لا يُرتِّبُ هجومَه على موضوعاته كأثر من ترتيب موضوعاته، فلا يعمدُ إلى تحكيم الجمهورية على شرح الجمهورية أو إلى تعيير الشرح بعيار المتن. وإنما هو كما قلنا نفاذٌ أوّلٌ يَعْنيه أن يُباشر النّصين بما هما غيران يعالجهما تعقُّباً لنفسه أي تعقُّباً للفكر الذي يجري فيهما بما هو فكرٌ مُفَكَرٌ فيه هو. ذلك ما نراه عياراً للشرح لا شك أنه قد تبين عُدولُه عن موقف الفَهم التَّمثُّلي الذي قد يبلغ غايةَ مداه في دعوى شلاَيَرْمَاخِرْ (Schleiermacher) ثم دِيلْتايْ (Dilthey) فَهْم النصِّ أحسنَ مما فَهِمَه صاحبُه ولكنه

(1) المصدر السابق عينه، ص 28.

يظلُّ ينزّل النصَّ المقروءَ موضوعاً ينتصر تقنيّاً على غيريّته ولا يُنطقه.

وإنما الشرح الذي المَقامُ له أنه فلسفيٌّ، مقامُ حوار مختصَمُه هو الكلي أي الحقيقي كما حدّده أفلاطون في «فيلابس». ويعني ذلك أن رهان الحوار هو شروط الكلي أي جملةُ العناصر المؤلّفةِ لمقامه: جرسُه الفلسفي أي طبيعةُ الهيئة أو طبيعة الاستعداد الذي يستصدر القول في الوجود عن نظرية في الحقيقة ونظرية في الإنسان. وكلُّها مواضعُ للقول قد لا تكون بالضرورة من مواضيعه الصريحة ولكنها مع ذلك من لوازمه التي تجعله ممكناً من ممكناتها.

بذلك ينعقد الدورُ التأويلي سياقاً في أقرب معاني السياق، أي تناوباً للعناصر على المقدمة والمؤخّرة بحسب العين الناظرة إلى تلك العناصر لا بحسب طبيعةٍ مُراوغةٍ فيها: ولكن ترتيب العين الناظرة لعناصر السياق ليس تحكّماً منها واعتسافاً، وليس اقتضاء منها لأنسب مواقع النظر إليها ضمن إضافة الذات والموضوع. وإنما العين الناظرةُ عين مناظِرةٌ بجُماع مكانها الذي هو الحياة، حياة العصر أو حياة الناس أو حياة الجيل، فإنّ الحياة هي المراوِغةُ بمعنى المتبدّلة، وإنّ العينَ الفلسفيةَ المناظرةَ هي التي تقدر أن تكون نظراً من غير أن تكون وجداناً حَدُّهُ الانفعال ومثاله ميسولوجيا (Misologie) الفيدون، وهي التي تقدر أن تكون نظراً من غير أن تكون احتذاءً للحياة حدُّه اختلاقُ المبادىء لها وهلهلةُ التعميمات[1] ومثالُه متفلسفٌ (؟) «يطير بعيداً ويقع قريباً، ويسقي من قبل أن يغرسَ، ويمتح من قبل أن يُميهَ...» على حدّ عبارة أبي حيّان[2].

ما عسى أن يَكون هذا النظر الذي لا يتهاوى إلى الانفعال ولا يَهرب منه إلى مبادىء عامة «مزعومة؟» فلئن تأكّد عندنا أن هذا النظر لا يمكنه أن يكون انفعالاً بالحياة فكيف يمكنه ألاّ يكون صياغة عامة للمبادىء ما دامت الفلسفة، على كل

---

(1) انظر في هذا الخصوص: م. هيدغر، *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Anzeige der hermeneutischen Situation). Trans-Europ-Express, Mauvezin الصادر عن دار سنة 1992، ص 27.

(2) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤاسة، الليلة الثامنة.

حال، توجهاً مفهومياً إلى العالم غرضه صورته العامة؟ لا شك أن هذا السؤال ليس بالسؤال الهيّن. وإنّ الاكتفاء في جوابه باستنتاج الحدّ الإيجابي لهذا النظر من حدّه السلبي لا يعدو أن يكون تتبثاً بصيغة صورية أخرى. إن الإشارة إلى هذه الصعوبة هي قصدنا من عبارة «السياق التأويلي «أو «المقام التأويلي» الذي لا هو يدرج التفلسف حيلةً من الحيل تقتفي أثر قول مكتمل قد حَصُلَ رؤيةً للعالم لتردّده في رطانتها، ولو كان على جهة التأسيس، ولا هو ينتصر به تقنيةَ ترتيبٍ للقول يضمن التناسق الذاتي بالنظر إلى نفسه ولا يجيب عن أسئلة الحياة برفعها إلى إمكانها الأنطولوجي متعلّلاً في ذلك بتناسق قولي مبكّتٍ و «تشبّعٍ بذكر الرجال» في مسائلَ هي «ملكةُ المسائل والجوابُ عنها أميرُ الأجوبة»[1].

ليس المقام التأويلي لمفكر ما، إذن، عناصر الرؤية الثقافية الموضوعية لعصر ما أي عناصر حلّ مشكلته ضمن «تبصير» تلك الرؤية بعصرها أو بعالمها، أو هو تلك الرؤية عينها، ولكن من جهة ما هي إمكان ذلك العصر وتلك الثقافة أي من جهة السؤال الممكن منها، مما تتحول به أجلى البداهات وأرسخ العقائد في ثقافة ما إلى مواطن قصوى للحيرة ومناسبات وجيهة للسؤال. فلنفترض مثلاً أن اللغة عنصر من هذه الرؤية وأن الدين عنصر ثان من عناصرها: لنجدن ساعتها أن التّفلسف الحقّ هو مناضلة اللغة والدّين ـ إمكاناً ـ بمعنى الإمكان هذا الذي ذكرنا: إعدادُ أفق السؤال وإعتيادُ مقام الحيرة.

إن الفلسفة ليست مقام عزاء ولا حيلةً لدفع الأحزان، بعبارة أخرى، أو هي تلك الحيلةُ متى رَسَمَتْ إمكان تلك العبارة الأخرى لا متى انتظمت هي نفسُها عبارةً عنها. قد يعترض علينا بأننا نعسّر على الفلسفة أمرَها وهو بعد أعسر. وجوابنا عن ذلك أنّ الفلاسفة لا يكونون فلاسفة إلاّ متى أخذوا أنفسهم بمثل هذا العسر: فما الذي أنهض الفارابي إلى استغراب الملّة ولغة الملّة، وهما قائمتان بعد وراسختان، لولا ضرب من الكفر بهما قد بلغ من البرّ بهما ما أقعده

(1) أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل، المسألة 88.

حيثُ مكان الفيلسوف: «حروف» العقل «الذي له»: إمكان اللغة وإمكان الملّة؟. وماذا يمكن أن يعني الكفر بالملّة ها هنا؟ إنه لا يعني الإلحاد الذي تصفه حدود الشريعة. فلو كان كذلك لهان أمر الفيلسوف على الناس. ولكن هيهات! فإن الفيلسوف «لا يُمَكِّنُكَ من نفسه... هو من الذين تقلّ مقاومتهم فلا يُمْكِنُكَ حتى أن تتباهى بأنك قد حملتهم على الرضوخ مرة واحدة»[1]. وإنما الإلحاد أن ترفض الفلسفةُ الاضطلاع بالعالم وبالحياة بغير معتمدها الأنطولوجي الذي لها.

يؤكدون لنا أن ابن رشد فقيه وقاض ومتكلم وطبيب و... فيلسوف. وإنهم ليودّون أن نجد في كل ذلك آيات من موسوعيته وعناصر يمكن بها أن نفهم شروط التفلسف التئاماً للعناصر وتأليفاً (Synthèse) ولو استرسلنا معهم قليلاً لألفيناه من رواة الأخبار ومن يدري، لعله من شيعة الدكسوغرافيين (Doxographes).

هل أشدّ حرجاً من أن يتفلسف المتفلسف وهو بكل ذلك عليم؟ هل أعسر من أن يفرد عن كل ذلك العنصرَ الفلسفي وجميعُ العناصر الأخرى تلتبس به وتتخطف انتباهه؟ إن علوم ابن رشد فضيلتُه الفلسفيةُ على المعنى الذي لا تعظُمُ فيه الفلسفةُ إلاّ على قدر عظمةِ ما يحولُ دونَها، أي على قدر عظمةِ ما يُزَيِّنُ عدمَ الحاجةِ إليها.

يجعلون كتاب **فصل المقال** كتاب اعتدال ما، بين الحكمة والشريعة. وَهَبْ ذلك، فإنّا نسأل في المقابل عن مقام الاعتدال هذا، ما يكون؟ ما هو مقام النظر الذي يصرّف منه أبو الوليد بصره بالحكمة والشريعة؟ إنّنا نسأل دوماً عن مؤدّى المقال وتفرّقنا الإجابة إلى فريق وصل وفريق فصل لا شكّ أنهما من مخلفات صور ليست الصورة الخصامية للرشدية اللاتينية أبهتها ولا أبعدها. ولا شك أن اختلافنا بين الفريقين مضحك حقاً، فإن النظر الشرعي الذي قد يستفتى في إمكان الفلسفة، قد يجيب الفلسفة إلى ذلك، ولكن مفهومها الحاصل من تشريعها ذاك لا يذهب إلى أكثر من اعتبارها آلة أو في ذمّة آلة ما دامت محتاجة في استكمال نظرها إلى

(1) م. مولوبونتي، تقريظ الحكمة، دار أمية، تونس 1995، ص 71.

الاستعانة عليه بـ «الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها»[1]، وما دام ترتيب «الفحص عن الموجودات» إنما يستفاد «من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية»[2]. ثم إنّ مفهومها الحاصل من تشريعها ذاك لا يستصلح للإنسان «الذي هو أهل للنظر فيها»[3] أكثر من وضع «إنسانية عاقلة» ليست عاقلّيتها حاصلة من إنسانيتها بقدر ما هي حاصلة من عدالتها الشرعية. إن جهة النظر الشرعي صريحة في حرف النص الرشدي، ولكن هل في صراحة المقول كفاية عن الجوهري؟ فإنّا لو استرسلنا مع هذا المقول طمعاً في غُنم رؤية فيلسوف نقتصد بها عناءَ نظر جذري مكلف، لآل بنا الأمر إلى ضرب من أنطولوجيا الدين التي الموجود عندها «مخلوق»، والإنسان عندها «عدل» والنظر عندها «اعتبار» والحقيقة عندها «شهادة» و «موافقة» فهل هذه ميتافيزيقا؟ إنه حقاً لعزم قريب المنال هذا الذي لا يريد أن يجد في «صراع العمالقة» الذي سنّه أفلاطون أكثر من تعميم تقنيّ لرؤية حاصلة. وما كان يلزم أن ينهض لهذا الأمر رجل في مقام أبي الوليد. وقد يتوجّب على أهل هذا الزمان ولا سيما في هذه الأرض أن يأخذوا فلاسفتهم مأخذ جدّ وأن يرثوا إمكانهم أي مستقبلهم.

إنّ المقام الذي يصرّف القول ـ ويقتصده ـ في الحكمة والشريعة هو مقام التفلسف، مقاماً ليس يعنيه بما هو كذلك أن تأمن الرؤية الشرعية الفلسفة ولا أن تؤمن الفلسفة ـ إذا ما هي ارتضت لنفسها أن تصبح رؤية ـ بالشريعة. فإن الفلسفة، أعني الفلسفة لا الرؤية الفلسفية، هي في كل الأحوال إلحاد جذري ليس يعني الفيلسوفَ فيه نفيُ إله الدين وإنما يعنيه أن يأتيه، وحتى أن يركع أمامه، من حياة عارية من كل رؤيا.

إن تشريع الفلسفة لا يعطي غير مفهومها الشرعي. ولكن مفهومها الشرعي ليس إلاّ جهة نظر إليها لعلّها لا تحصّل من ذلك المفهوم إلاّ بقدر ما تحصّل

---

(1) ابن رشد، فصل المقال، دار المشرق، بيروت 1968، ص 32.

(2) المصدر السابق نفسه، المعطيات عينها.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 33 (مرتين) وكذلك ص 34.

السياسة من مفهوم العلوم التي تمكنها في المدينة. وقد يكون من باب التسلية ها هنا أن نحاول تحديد المفهوم السياسي لأيّ علم من هذه العلوم. ليظهرن ساعتها أنّ هذا المفهوم لا يفي بأكثر من العمومية، بل من «العنوانيّة» المدقعة التي تسمح بترتيبه ضمن سلّم العلوم «الاجتماعية». وإن الأمر ليجري في هذه اللعبة كما لو كنّا نريد الظَّفَر بمفهوم الكتابة من القانون الأساسي لاتحاد الكتاب. فهل يرشدنا قانونهم الأساسي إلى مفهوم الكتابة؟ ألئن هو ضمن قانونية فعل الكتابة كان ذلك يعني أنّ مفهوم الكتابة مفهوم قانوني؟.

ثمة في كل ملة من الملل، وفي كل سياسة من السياسات قدر أقصى من «تحديد الآراء وتقدير الأفعال» كما قال أبو نصر، لا يمكن مجاوزته، خشية أن يضطر الملك إلى أن ينقلب عرفاً للإسكافيين والحوكيين وأصحاب كل صناعة. ويعني ذلك خاصة أن الشريعة أو التدبير السياسي إذا ما مكّنا للناس صناعاتهم أقرّا لهم بسلطان النظر أو «الاختصاص» على المفهوم، وأن دائرة الشريعة والسياسة ليستا دائرة مفهوم الصناعات.

لذلك يخاتل مفهومُ الفلسفة النظريُّ في مقال ابن رشد، فصلَ مقالٍ كان أو مقالاً فصلاً، مفهومَها الشرعيَّ مخاتلةً لا ضررَ ـ ولا ضرورة أيضاً ـ في حملها على معنى «فنّ الكتابة» (تذكيراً بالكتاب المعروف: *Persecution and the art of writing*)، ولكنها تعمد كلما تعلّق الأمر بالمفهوم إلى نحته من الإمكان الأنطولوجي الأعرى الذي للفلسفة أي: من «الموجود» الذي لم يزل موجوداً ولو خُلعت عليه الرؤية الشرعية صفة المخلوق[1] ومن ترتيب الحكمة نفسَها، بالنظر إلى بقية الصنائع، «صناعة الصنائع»[2] وتحديد نفعها نفعاً طبيعياً وذاتياً[3] ومن تحديد النظر البرهاني معياراً لتأويل ظاهر الشريعة، أي من جعل هذا النظر إمكان الشرع.

---

(1) هكذا نقترح أن تفهم غلبة هذا المفهوم في فصل المقال ولا سيما كلما تعلق الأمر بحد الفلسفة.

(2) فصل المقال، ص 33.

(3) فصل المقال، ص 34.

ذلك هو السياق التأويلي الذي ارتأيته لابن رشد. ولئن أنا ابتنيته من مقام **فصل المقال** فلأنه الأكثر شبهة على أبي الوليد. ولئن كان غرضي من هذه المشاركة أن أتحدث عن **شرح الجمهورية**، فإني لن أتناوله إلاّ من جهة هذا المقام وعلى نحو برنامجي محدود

فإذا كان وضع هذا الشرح محيراً باعتباره الشرح الوحيد الذي خصصه ابن رشد لعمل من أعمال أفلاطون، فإنه يبدو أنّ اتجاهاً كاملاً لدى دارسي فيلسوف قرطبة، قد بات يعمد بشكل أو بآخر إلى ضرب من تأسيس شرح الجمهورية عوضاً من كتاب السياسة لأرسطو على ما يشبه أن يكون «ضارة نافعة»: (A quelque chose malheur est bon) فيما يقول المثل الفرنسي. فكأن «عدم وصول» سياسة أرسطو إلى ابن رشد قد صادف عدم حاجة إليها وربما صادف حرجاً منها ما دامت «الجمهورية» أنسب لغرضه. فإن الاضطرار إلى الجمهورية بديلاً عن السياسة ـ ولو صحّ ـ لا يعني أن الفيلسوف يعالجها من غير قصد. ولكنه لا يبدو لي أنّ أوْكد هذه القصود ما قد يتراءى في استطرادات ابن رشد حول المرأة أو حول جهادات المدينة الفاضلة من السعي إلى مطابقة الشريعة الإسلامية حيناً أو مناقضة جالينوس حيناً آخر أو إلى الردّ على الأفلاطونية المحدثة.

ولكننا لو نظرنا إلى المبدأ الرئيسي الذي يوجه جمهورية أفلاطون ألا وهو مبدأ اختصاص كل فرد اختصاصاً أوكد نتائجه رفع سلطان ذوي الألسنة عن تدبير المدينة، وتعميم هذا المبدأ على النحو الذي يفي بسلطان الحكمة النظرية على الحكمة العملية، لوجدنا في ذلك بعض ما يوطىء له السياق التأويلي الذي تحدّثنا عنه وبعض ما يجعل شرح «الجمهورية» وجيهاً. فإنّ شرح الجمهورية من مقتضيات التفلسف بحسب مفهومه وليس من مقتضيات خدمة الفلسفة للملّة. ولكن، ألا يكون أبو نصر الفارابي ساعتها هو المبتدأ الوحيد الممكن لمقام التفلسف عندنا؟.

ابـن رشـد
هل كان مجرد شارح للمنطق الأرسطي؟

د/ محمد مهران رشوان

كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

1 ـ ابن رشد وصفة كونه شارحاً:

السؤال المطروح هنا في صدر هذه الصفحات قد يبدو سؤالاً في غير محله؛ لأن من المعروف تماماً أن ابن رشد قد وُصف عند جميع الدارسين له مؤيدين أو معارضين بأنه «**الشارح**» أو «**الشارح الأعظم**»، وهذا الوصف بالتعريف لا بالتنكير يجعل من ابن رشد وحده هو الذي يمكن أن يقال عنه إنه هو الذي شرح كتب أرسطو شرحاً جديراً بهذا الاسم، وكأن السابقين عليه سواء كانوا من اليونانيين أو العرب لم يقدموا ما ينبغي أن يكون عليه الشرح الصحيح لكتب أرسطو؛ فشروحهم كانت إما قاصرة عن إظهار مقصود المعلم الأول، أو كانت منطوية على أخطاء في فهم النصوص الأرسطية. وهنا جاء ابن رشد ليكون هو «**الشارح**» أو «**الشارح الأكبر**».

وفي اعتقادنا أن ابن رشد نفسه ـ بطريقة مقصودة أو غير مقصودة ـ هو الذي أوحى للدارسين لأن يصفوه بهذا الوصف. حقيقة أنه لم يدع أنه هو وحده «**الشارح**» أو «**الشارح الأعظم**»، إلا أننا نستطيع عن طريق تحليل بعض أقواله التي يذكرها في ثنايا شروحه وَملخصاته وتعليقاته، وفي دوافعه لكتابة هذه الشروح أو التلخيصات لكتب أرسطو أن نتبين أنه وحده الجدير بهذا الوصف الذي وصفوه به.

ولنبدأ بالقصة الشهيرة عن لقائه مع الأمير أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذي كان ابن طفيل من أعز أصفيائه وجلسائه، وهي القصة التي تروى على لسان ابن رشد إذ يقول:

> «لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثنى عليّ ويذكر بيتي وسلفي ويضم بفضله أشياء لا يبلغها قدري».

ثم يستطرد ابن رشد في سرد القصة حيث سأله الأمير سؤالاً فلسفياً عن رأي الفلاسفة في السماء، ووقف حياء ابن رشد وخوفه حائلاً دونه ودون الكلام أو الإجابة. وهنا انبرى الأمير نفسه ليجيب عن السؤال بعرض رأي أرسطو ورأي أفلاطون واحتجاج أهل الإسلام عليهما، فرأى في الأمير «غزارة حفظ لم يرها عند المشتغلين بهذا الأمر المتفرغين له، وهذا ما شجع ابن رشد على الكلام، وعرض ما يعرفه فنال إعجاب الأمير وخرج من مجلسه بمال وخلعة سنية.

هذه القصة ـ على فرض صحتها التاريخية ـ تُظهر بين ما تظهر مدى معرفة الأمير بالفلسفة وتفصيلاتها معرفة يفوق بها المشتغلين المتفرغين للتفلسف. وبالتالي فحكم الأمير على الفلسفة والفلاسفة وعلى ما كتب فيها لا بد أن يوضع موضع التقدير، لأنه حكم ينبني على معرفة ودراية. وكون الأمير يأمر لابن رشد بمال وخلعة سنية ومركب لدليل على الانبهار الذي أحدثه هذا اللقاء مع ابن رشد، ويعكس مدى الإعجاب الذي ناله ابن رشد عند الأمير. ويعد سرد هذه القصة على لسان ابن رشد بمثابة تقييم ذاتي لنفسه ولقدره عند الأمير المتفلسف.

ولنكمل هذه القصة المعروفة، وندع ابن رشد يكملها بكلماته:

> «استدعاني أبو بكر بن طفيل فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد فهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها من الناس، وإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل. وأني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك، وقوة نزعتك إلى الصناعة. وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة».

وهنا نصل مع نهاية هذه القصة إلى بعض النتائج بالغة الدلالة:

أولاً: أن الأمير ـ وهو صاحب الاطلاع الواسع على الفلسفة وما كتب فيها ـ

لم يعجبه ما قدم لفلسفة أرسطو من شروح وتفاسير، أما لعدم الفهم لهذه الفلسفة أو لغموض عبارات الشراح والمترجمين. وهذا يعني أن جميع الشروح السابقة لم تقدم بالطريقة التي تكون فيها مفهومة ومفيدة للناس، وأن الأمر بحاجة إذن إلى من يقوم بشرح هذه الكتب وتلخيصها بعد فهمها الفهم الصحيح، وليس هناك من يقوم بهذه المهمة في نظر ابن طفيل وأميره أبي يعقوب سوى ابن رشد. وهكذا تكون مهمة ابن رشد هي أول محاولة جادة وصحيحة لتقديم فهم صحيح لفلسفة أرسطو وأغراضها.

ثانياً: حرص ابن رشد على ذكر ما يتمتع به من صفات ـ في نظر ابن طفيل ـ تجعله أهلاً لهذه المهمة من حيث إنه «جيِّد الذهن» و «صافي القريحة» و «لديه نزوع إلى الاشتغال بالصناعة». فشخص له كل هذه الميزات فمن غيره يكون أجدر منه في تصحيح ما وقع فيه الشراح والمترجمون السابقون من أخطاء في فهم أرسطو؟

قد يقال ـ وهذا ما حرص أيضاً ابن رشد على ذكره ـ إن ابن طفيل كان يمكن أن يقوم بهذه المهمة، لكن ابن طفيل لو كان في إمكانه أن يفعل ذلك لفعل قبل أن يتقدم به السن وينشغل بأمور البلاط ومسؤولياته فلم يشأ ابن رشد هنا أن يبخس فضل ابن طفيل فراح على استحياء واعترافاً بالفضل يروي حكاية كبر سنه وانشغاله بالخدمة.

ثالثاً: أن ابن رشد ـ بحسب هذه القصة ـ هو القادر على فهم كتب أرسطو فهماً جيداً، وهو بالتالي القادر على تبين أغراض أرسطو، وإزالة غموض ألفاظه وعرضها عرضاً يزيل ما علق بها من أخطاء على أيدي المترجمين والشراح السابقين سواء كانوا من اليونانيين (ثاوفرسطس وأديموس والإسكندر الأفروديسي) أو من العرب (الفارابي وابن سينا)، وهو وحده الذي يمكن أن يقدم لها تلخيصات صحيحة تصل إلى الناس ويستفيدون منها. وكأني بابن رشد حريص على تأكيد أنه هو الذي فهم أغراض المعلم الأول وهو وحدة القادر على فك غموض ألفاظه وتصحيح الصورة التي قدمها له الشراح السابقون. وهو بذلك يكون **«الشارح»**

المتمكن الواعي بفلسفة أرسطو ومراميها، لذلك ختم قصته بقوله: «فكان هذا هو ما حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس». فما أجدر به ـ من واقع قصته ـ أن يكون هو «**الشارح**» أو «**الشارح الأعظم**» لكتب المعلم الأول.

وإذا أضفنا إلى هذا كله مدى الإعجاب الكبير الذي يكنه ابن رشد لأرسطو إلى الحد الذي جعله في نظر ابن رشد مبعوثاً من العناية الإلهية لتجسيد الكمال الأقصى للإنسان، أدركنا قيمة ملخصاته وجدارته بوصف الشارح. ففي كتابه «تلخيص القياس» نجد ابن رشد ـ بعد مناقشة مطولة لرأي أرسطو من المقاييس المختلطة التي كبراها سالبة مطلقة وصغراها موجبة ورفضه لكل التفسيرات السابقة لهذه القضية يقول معبراً عن إعجابه بأرسطو:

> «فما أعجب شأن هذا الرجل وما أشد مباينة فطرته للفطر الإنسانية، حتى كأنه الذي أبرزته العناية الإلهية لتوقفنا معشر البشر على وجود الكمال الأقصى من النوع الإنساني محسوساً ومشاراً إليه، فما هو إنسان، ولذلك كان القدماء يسمونه الإلاهي».

هكذا يصور ابن رشد شخصية أرسطو، فهو ليس كغيره من أفراد البشر، وليست فطرته مثل فطرة غيره من عباد الله. لذلك لم يجد ابن رشد حرجاً في إخراجه من زمرة البشر، «فما هو إنسان»، لأن طبيعة الإنسان بعيدة عن الكمال، بل يكون النقص فيها صفة ملازمة، أما أرسطو فيجسد الكمال الأقصى «محسوساً ومشاراً إليه»، مع أنه في نفس الوقت أحد أفراد النوع الإنساني. لذلك لم يكن أمام القدماء إلا أن يصفوه بالإلهي.

ولا ندري حقيقة من هم هؤلاء القدماء الذين أطلقوا عليه هذا الوصف. هل خلط ابن رشد هنا بين أرسطو وأفلاطون؟ وبأي معنى يوصف أرسطو بمثل هذا الوصف؟ ومهما كان من غرابة هذا القول وربما تناقضه فإنه يدل على مدى ما وصل إليه إعجاب ابن رشد بالمعلم الأول ولعل هذا الإعجاب يضيف عنصراً جديداً إلى ما اعتقده ابن رشد من جدارته على فَهْم أغراض أرسطو وإزالة غموض

ألفاظه وتصحيح أخطاء شراحه السابقين ومترجميه.

وثمة عامل آخر جعل من ابن رشد شارحاً متميزاً لأرسطو، وربما دفعه هذا العامل إلى اعتبار نفسه «**الشارح**» الحقيقي لكتب المعلم الأول وهذا العامل هو عامل «التحدي» الذي وضع فيه ابن رشد نفسه أمام ابن طفيل وأميره، فما كان أمامه إلا أن يقدم شروحاً وتلخيصات لكتب أرسطو غير مسبوقة، تعبر عن حقيقة موقف أرسطو وآرائه حتى يكون أهلاً للثقة التي أولاها له الأمير. فلو كانت تلخيصاته وشروحه مثل تلخيصات السابقين وشروحهم لما كان له أن يتصدى لهذه المهمة ولو لم يجد في نفسه قناعة بِعَدَمِ كفاية الشروح السابقة وعدم رضاه عنها لما أخذ على عاتقه القيام بهذا التكليف. إذن هو «التحدي» النابع من الثقة بالنفس والقدرة على تحقيق إرادة الخليفة هو الذي جعل ابن رشد «**الشارح**» الذي يعرف أغراض أرسطو ويعرف كيف يتعامل مع النصوص الأرسطية وشروح السابقين عليه.

2 ـ ابن رشد وشراح أرسطو:

إن المناطقة العرب عموماً ـ ومنهم ابن رشد بالطبع ـ لم يتعاملوا مع المنطق الأرسطي والنص الأرسطي وحده، لأنهم عرفوا إلى جانب ذلك المساهمات الأخرى في هذا المجال مثل المنطق الرواقي والشروح العديدة التي فسّرت النص الأرسطي بتفسيرات متعددة مثل شروح ثاوفرسطس وأديموس والإسكندر الأفروديسي وغيرهم. ولا شك في أن هؤلاء الشراح قد أضافوا إلى المنطق الأرسطي إضافات وتعليقات ربما خرجوا بها عما كتبه المعلم الأول. أما بالنسبة لابن رشد فقد وجد أمامه بالإضافة إلى شروح هؤلاء الشراح اليونانيين شروح وتعليقات المناطقة العرب وخاصة الفارابي وابن سينا وغيرهما. وهكذا وجد ابن رشد أمامه تراثاً هائلاً من الأرسطية يتعدى نطاق النصوص المنطقية الأرسطية الخالصة.

وليس هناك شك في أن ابن رشد قد استوعب كل هذه الشروح ودرسها دراسة واعية وناقدة، وقد عمل هذا عمله داخل فكر ابن رشد على وجه نستطيع

معه القول بأن ابن رشد حين شرع في تلخيص كتب أرسطو وشرحها إنما كان يقلب أمامه صفحات كل هذه الشروح اليوناني منها والعربي. ويستطيع القارىء لشروح ابن رشد وتلخيصاته لكتب أرسطو أن يصل إلى قناعة تامة في أن ابن رشد ما كان له أن يشرح هذه الكتب أو يلخصها على هذه الصورة إلا لأنه قرأ تلك الشروح واستوعبها بدقة تامة ـ على الأقل من وجهة نظره.

لذلك قد لا نجد غرابة في أن ابن رشد ـ بوصفه شارحاً لمنطق أرسطو ـ يتعرض لموضوعات لم يتعرض لها أرسطو، مثل الأقيسة الشرطية والشكل الرابع من القياس. فلم يكن أمامه إلا أن يقف عندها لأنها قد وردت عند الشراح السابقين. فقد أشار ثاوفرسطس إلى الأقيسة الشرطية ممهداً الطريق إلى إضافتها لموضوع المنطق على يد أصحاب الرواق، وعرض جالينوس للشكل الرابع حيث أصبح بعد ذلك جزءاً من الأرسطية. وهذا دليل على أن ابن رشد في تلخيصاته وشروحه لم يكن ملتزماً فقط بأقوال المعلم الأول، بل بأقوال تلاميذه وشراحه بالمثل يحللها وينتقد ما لا يراه فيها متفقاً مع روح منطق أرسطو.

وقد وقف موقف المعارضة التامة من الشكل الرابع أو ما يسمى في الأدبيات المنطقية بالشكل الجالينوسي. ورأى أن هذا الشكل «ليس بقياس تقع عليه الفكرة بالطبع» (تلخيص القياس. ص 110)، لأن القياس الصحيح هو ما يكون فيه الموضوع موضوعاً بالطبع، والمحمول محمولاً بالطبع، وهذا هو المطلوب المحدد الذي يعبر عنه الشكل الأول. أما الشكل الرابع فجاء على عكس المطلوب، «فمتى طلبنا وجود شيء في شيء، وأخذنا حداً أوسط فحملناه على محمول المطلوب ومرة حملنا عليه موضوع المطلوب عاد المطلوب موضوعاً والموضوع مطلوباً. فانعكس الطلب والقياس، وأنتج العكس، وذلك في غاية الاستكراه» (نفس المرجع، ص 110، فقرة 111).

ويصل ابن رشد في رفضه للشكل الرابع إلى أنه قياس صناعي لا طبيعي. ويوحي للقارىء بأن التفرقة بين الأقيسة الصناعية والأقيسة الطبيعية قد تَنَبَّهَ إليها

أرسطو ذلك لأن أرسطو فيما يقول ابن رشد: «لم يلتفت إلى المقاييس الصناعية لأنها غير محاكية للوجود، وتكاد تكون غير متناهية، لذلك ظن قوم أنه قد توجد نتائج كثيرة في كل واحد من الأشكال غير النتائج التي ذكرها أرسطو، وذلك إما جزئياتها وإما عكوسها، وتلك إن جعلت مطلوبات ثم أنتجت بتوسط النتائج الأول، فذلك إنتـاج بطريق غير طبيعي بل صناعي» (نفس المصدر، ص 111، فقرة 111).

ولا ندري هنا أين وجد ابن رشد هذه التفرقة عند أرسطو بين هذين النوعين من الأقيسة: الطبيعية والصناعية. إنّ ابن رشد ـ فيما يبدو ـ لم يجد أمامه ـ وهو في غمرة دفاعه عن مذهب أرسطو ـ إلا أن يبتدع آليات خاصة يتمكن عن طريقها من رفض ما لم يقل به أرسطو. لذلك نجده هنا يدخل اصطلاحين جديدين في نطاق المنطق الأرسطي قد لا يحتمل هذا المنطق قبولها.

ومرة أخرى يجره الشراح السابقون إلى ابتداع اصطلاحات جديدة لحل بعض المشكلات في منطق أرسطو أوقعت هؤلاء الشراح في حيرة وارتباك. ومن ذلك ما قَالَ به أرسطو في المقاييس المختلطة، فيثير ابن رشد هذه المشكلة قائلاً:

> «وقد يسأل سائل فيقول: كيف قال أرسطو في المقاييس المختلطة التي كبراها سالبة مطلقة وصغراها موجبة ممكنة... أنها تنتج نتيجتين إحداهما سالبة ممكنة والثانية سالبة ضرورية، وسكت عن النتيجة المطلقة، وهو قد ينتجها... وكيف قال في المقاييس التي كبراها سالبة ضرورية وصغراها موجبة ممكنة... أنها تنتج نتيجتين إحداهما سالبة مطلقة والأخرى سالبة ممكنة، وقال إنه ليس يوجد في هذا الصنف برهان على أنه ينتج السالب الضروري، ويبين من أمره أنه قد ينتج الضروري، وبرهان الخلف الذي استعمل في بيان إنتاجه السالب الممكن والسالب المطلق يدل على إمكان ذلك. وهل في هذا كله فرق بين الموجبات

والسوالب في هذا الاختلاط الذي سماه غير تام، وهو الذي لا تكون الكبرى فيه ممكنة». (نفس المصدر، ص 162).

ويستطرد ابن رشد في ذلك بأن يبيّن أن المفسرين الذين وصلته أقوالهم قد فهموا:

أن التأليفات الموجبة في هذين النوعين من الاختلاط بخلاف السوالب، وأن الموجبات فيها تنتج ممكنات حقيقية، وهذا الذي قاله المفسرون هو الذي يقتضيه ظاهر ألفاظه، وليس في ذلك فرق بين الموجبات والسوالب، بل كلا الصنفين ينتج نتائج ممكنة باشتراك الاسم على ظاهر ما يقتضيه برهان الخلف المستعمل في ذلك وعلى ظاهر ما يذهب إليه أبو نصر في تفسيره هذا الموضع (نفس المصدر ص 163).

ونتوقف هنا ـ قبل رد ابن رشد على ذلك ـ عند طريقة عرضه لهذه المسألة، وخاصة عبارة «الذي يقتضيه ظاهر ألفاظه». فمن الواضح أن طريقة عرضه لهذه المشكلة تبين بالفعل أن أرسطو واقع في شيء من التناقض، الأمر الذي لا يمكن أن يسلم به ابن رشد، وهو المدافع المتحمس عن مذهب أرسطو؛ فعلى الرغم من أن أقوال أرسطو تقتضي هذا التفسير الذي ذهب إليه المفسرون، إلا أن ابن رشد قد انبرى لتأويل هذه الأقوال، فظاهرها أنه ليس هو المقصود، ولا بد أن يكون لها دلالات أخرى غير ما يوحي بها ظاهرها، فيحتاج الأمر عند ابن رشد لا إلى مجرد الشرح، بل التأويل.

وهنا نجد ابن رشد يبتدع لنا اصطلاحين غريبين هما: «الانطواء» و «الاتصال»، ويميز بين نوعين من الاتصال: التام وغير التام ونوعين من الانطوء: الدائم والجزئي، وذهب إلى أن أرسطو لما نظر في هذه المختلطات وجد فيها ما ينتج بحسب الانطواء دائماً وفيها ما ينتج بحسب الانطواء جزئياً، ومثل هذا أيضاً مع حالة الاتصال أعنى التام وهو الصنف الموجب والناقص وهو الصنف السالب، ويدخلنا

ابن رشد في تفصيلات أمور عديدة لا ندري إن كان أرسطو نفسه ـ لو كان قد قدر له أن يقرأ ابن رشد ـ يمكن أن يقبلها أو لا يقبلها (نفس المصدر ص 163 ـ 164).

ومهما كان الأمر فإن ابن رشد ـ شارح أرسطو المدافع عنه، والذي قد يُفهم من موقفه من الشراح أنه هو الذي يفهم أغراض أرسطو على وجهها الصحيح ـ كان لا بد أن يقف هذه الوقفة النقدية من الشروح التي سبقته ليصحح ما وقع فيها من أخطاء، فنجده مثلاً يناقش من يقول بأن جهة النتيجة تكون تابعة لأخس الجهتين فيقول (نفس المصدر ص 120): «وثاوفرسطس واديموس من قدماء المشائين وثامسطيوس من متأخريهم ومن تبعهم يرون أن جهة القضية تابعة لأخس الجهتين». ويشرح ذلك بالتفصيل منتقداً إياه مفنداً له مبيناً وجه الاختلال فيه فيقول (ص 122): وأما ما يحتجون به من أنه يجب أن تكون النتيجة تابعة لأخس جهتي المقدمتين كالحال. في الإيجاب والسلب، أعني أنه متى كانت إحدى المقدمتين موجبة والأخرى سالبة فإن النتيجة تتبع السالبة التي هي أخس. فإن هذا القياس شبهي، وذلك أن النتيجة ليست تتبع المقدمة دون الموجبة من جهة أن السالبة أخس، بل من جهة ما هي سالبة. واختلال هذا القول ظاهر بنفسه.

ولا يكاد يعرض ابن رشد لرأي لأرسطو إلا وينتقد فيه شراحه السابقين. فيقول مرة أخرى (ص 125) في نفس المشكلة السابقة:

> «وأما ما يحتجون به أيضاً من أنه قد يوجد في بعض المواد ما ينتج المطلق وهو مؤلف من مطلقة صغرى وضرورية كبرى... فالاستقراء شاهد لمذهب أرسطو، فأنه لا فائدة في شرط لا يطابق المواد على ما ذهب إليه أبو نصر، ولا في شرط لا يعم جميع أصناف المقدمات على ما ذهب إليه الإسكندر، وبهذا تنحل الحيرة التي عرضت للناس في مذهب أرسطو من اختلاط الممكن والوجودي والضروري».

هكذا يضع ابن رشد ما يحسم به الخلاف، وتزيل به الحيرة التي أقلقت

الناس، كما يزيل ما جثم على صدر المنطق الأرسطي من أخطاء الشارحين.

وهنا قد يسأل من يسأل عن الفرق بين شروح ابن رشد وتلخيصاته للمنطق الأرسطي وشروح المناطقة العرب وخاصة الفارابي وابن سينا؟

لا شك في أن الفارابي يعد من بين أفضل الشارحين للأورجانون الأرسطي، وبِوَصْفِه عضواً من مدرسة بغداد المنطقية، فهو ملتزم بما ورد في هذا الأورجانون، فما يميز مدرسة بغداد عن المدرسة الشرقية التي يتزعمها ابن سينا أنها رجعت إلى النصوص الأرسطية وانكب مناطقتها على هذه النصوص ترجمة وتعليقاً وشرحاً.

إلا أن شروح الفارابي لم تقنع ابن رشد، ويعتقد ابن رشد بأن الفارابي لم يفهم أرسطو الفهم الصحيح، ونراه معارضاً له على طول الخط. ففي كتاب «تلخيص القياس» لا نكاد نجد ذكراً للفارابي إلاّ ويرتبط بمعارضة من ابن رشد. وعلى سبيل المثال: نجد ابن رشد في معرض رده على القائلين بأنه قد يوجد في بعض المواد ما ينتج المطلق لينتهي من رده بتعليق يقول: «فتأمل هذا فإن أبا نصر قد وهم على أرسطو فيه (ص 124 فقرة 91). كما يعلق ابن رشد على رأي الفارابي في المقول على الكل: «فقول أبي نصر أنه قد يوجد في هذا التأليف مقول على الكل لا معنى له» (ص 141، فقرة 111). ويؤكد ابن رشد في موضع آخر المعنى الصحيح الذي قصده أرسطو «لا مّا ظنه أبو نصر» (ص 147، فقرة 116). كما يعارضه في موضع آخر قائلاً: «وقد شك أبو نصر في هذا المثال... وهذا كله لعدم التفاته إلى الفرق بين المطلقة والضرورية عند أرسطو» (ص 152، فقرة 120) وفي بعض المواضع يوضح ابن رشد الموقف الصحيح لأرسطو متهماً الفارابي بأن هذا المعنى قد ذهب عليه (ص 170، فقرة 139) ويقول أيضاً في مناقشته للقياس الشرطي بأن ذلك «لا يدخل تحت حد القياس كما ظن أبو نصر... فهكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع عند أرسطو لا على ما يقوله في ذلك أبو نصر (ص 197، فقرة 174) كما نجده في موضوع الاستقراء يعلق قائلاً:

«فعلى هذا ينبغي أن يفهم الأمر عند أرسطو هاهنا، وبه تنحل جميع الشكوك التي يتردد فيها أبو نصر، (نفس المرجع، ص 366، فقرة 373).

وواضح من هذه التعليقات أن ابن رشد واثق من فهمه لأرسطو بل يكاد يكون الوحيد الذي يعرف ما يدور بخلد المعلم الأول ويرمى إليه، وكأنه قد ملك في يديه المفتاح السري لكل المغلقات من أسرار أرسطو، وهو وحده الذي يعرف دهاليز المتاهة الأرسطية وهو أمر يفتقر إليه الفارابي في نظر ابن رشد، فهو لم يفهم أرسطو ولم يعرف أهدافه ومراميه، فأخطأ في شروحه وتلخيصاته لكتب المعلم الأول.

والغريب في الأمر هنا أن يكون هذا هو موقف ابن رشد من الفارابي فلا شك في أن الفارابي قد ترك أثره الكبير، سلباً أو إيجاباً، على شروح ابن رشد لكتب أرسطو. ويكاد القارىء يلمس هذه الحقيقة واضحة إذا ما قرأ بدقة شروح كل من الفيلسوفين الكبيرين. بل كلاهما ينتمي إلى اتجاه واحد وهو الاتجاه الذي وضعته مدرسة بغداد الذي يعد ابن رشد أكبر الفلاسفة والمناطقة الذين بثوا فيها الحياة بعد موتها في بغداد.

أما عن ابن سينا فلا أعتقد بأنه يسلم بأنه كان شارحاً لأرسطو: حقيقة أنه التزم بأسماء كتب أرسطو في كتابه «الشفاء» إلا أنه لم يلتزم بأقوال أرسطو، بل خرج على بعض آرائه، وتعرض لمسائل جديدة مثل علاقة المنطق اليوناني باللغة العربية والتمييز بين القياس الحملي والقياس الشرطي بفرعيه (انظر جيرار جهامي مقدمة لشروح المنطق الأرسطي، ص 81). لذلك ذهب بعض الباحثين إلى أن كتاب البرهان لابن سينا لا يُعدّ تفسيراً ولا تلخيصاً فحسب، بل أن ابن سينا أضاف في عرضه لأغراض البرهان ومسائله أشياء كثيرة من تفكيره واطلاعه الخاص (نفس المرجع والصفحة).

وهذا على ما يبدو ما يفسر لنا قلة ذكر ابن سينا في كتب ابن رشد ففي تلخيص كتاب القياس لم يشر إليه إلا مرة واحدة في معرض شرحه للقياس

الشرطي، ويذكره في معرض معارضته للفارابي فيقول: هكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع من أرسطو لا على ما يقوله في ذلك أبو نصر ولا على ما يتشكك في ذلك عليه ابن سينا (ص 197، فقرة 174).

والقارىء لكتاب ابن سينا «منطق المشرقيين» نراه يحدد أغراضه في مقدمة الكتاب مبيناً أهدافه التي يرمي إليها من تأليفه بما يعني أنه سيصحح ما وقع فيه أرسطو من أخطاء ويكمل ما قصر فيه. حقيقة أنه لم يف بشيء من ذلك، إلا أنه يدل على أنه لم يساير أرسطو في كل ما ذهب إليه، بل يراه مقصراً في بعض الموضوعات، ومخطئاً في بعضها الآخر.

ويبدو أن ابن رشد لم يقف كثيراً عند معارضة ابن سينا لأنه يعرف سلفاً أنه العدو اللدود لمدرسة بغداد المنطقية، وما كتبه ابن سينا هو تآليف لا شرح، وبالتالي لا ينبغي الوقوف عند معارضته لأنه يقف في موقف مختلف وينهج منهجاً مختلفاً.

3 ـ ابن رشد ومدرسة بغداد المنطقية

أشرنا منذ قليل إلى أن ابن رشد يمثل صحوة مدرسة بغداد في الأندلس، والمغرب العربي بوجه عام. فقد رجع إلى الأصول المنطقية اليونانية ـ كعادة مدرسة بغداد ـ يشرحها ويلخصها. وهذا ما يميز الاتجاه الغربي لمدرسة بغداد عن الاتجاه الشرقي لمدرسة ابن سينا، تلك التي لجأت إلى تأليف كتب مستقلة وشروح وتلخيصات مستقلة عن النص اليوناني. لذلك نستطيع أن نقول دون أن نتجاوز الحقيقة أن المدرسة الأندلسية في المنطق ـ التي تضم بعض المناطقة الكبار من أمثال ابن حزم وابن رشد ـ ما هي إلا مدرسة بغداد أندلسية [انظر تفصيل هذا الموضوع في بحثنا عن «مناطقة الأندلس ودورهم في تطور المنطق العربي. وهو بحث ألقي في مؤتمر «الأندلس ملتقى ثلاث قارات» إشبليا ـ إسبانيا 1990].

هذا الحكم على مناطقة الأندلس لا يلاقي قبولاً عند بعض كتابنا المعاصرين في مغربنا العربي، أولئك الذين يعتقدون أن مفكري المغرب العربي يمتازون بنمط

من التفكير مختلف تماماً عن نمط التفكير الذي ساد في مشرقنا العربي. فالنمط السائد في المغرب العربي يجعل من العقل حكماً في كل شيء، والتفكير العقلي أساساً ومنهجاً، بعكس العقلية المشرقية التي ورثت تراث ابن سينا بما ينطوي عليه من عناصر صوفية إشراقية تبتعد به عن التفكير العقلي. ويهاجم كتابنا المعاصرون في مغربنا العربي كل من يعارض موقفهم أو يشكك فيه، بل رفضوا كل قول يمكن أن يضع هذه القضية موضع الجدل حتى ولو كان أندلسيا مثل ابن طملوس المنطقي تلميذ ـ ابن رشد ـ الذي أقر بصريح القول بأن المغرب العربي جاء في تفكيره منطلقاً مما كان يصل إليه من نتاج الفكر الشرقي، يرفضه في البداية ويقبله في النهاية. ويتهمون الرجل بكثير من أوصاف الجهل وعدم الدراية وعدم المسؤولية.

أقول لهؤلاء إن هذه الدعوى لا تقوم على أساس من التاريخ أو الواقع، فلا هي حقيقة ولا تملك إمكانية أن تكون كذلك. ولا ندري حقاً قيمة هذه الدعوى أو أهدافها اللهم إلا مزيداً من التشرذم في عالمنا العربي، يتعدى نطاق التشرذم السياسي إلى تشرذم ثقافي يؤكد القطيعة الثقافية بين مغربنا ومشرقنا.

4 ـ الشروح والتلخيصات: هل تعبر عن «منطق ابن رشد»:

قد يقول قائل: إذا كان ابن رشد قد التزم بشرح كتب أرسطو وتلخيصها، فهل نستطيع التحدث عن منطق لابن رشد؟ وإذا أمكن ذلك فأين هو ذلك المنطق الذي يمكن أن يعزى إليه؟

الواقع أن ابن رشد كان يعيش في بيئة معادية للفلسفة ودراستها، وكانت الفلسفة تواجه بمعارضة عنيفة من قبل بعض الفقهاء وعامة الناس من ورائهم. فلم يكن الأمر في المغرب العربي مختلفاً عنه في المشرق العربي. فقد كان الفلاسفة متهمين بالمروق عن الدين لتعاطيهم هذه الصناعة المشبوهة. وهذا أمر لا نقف عنده هنا فهو أمر معروف عند الدارسين للفلسفة والمنطق، ويكفي هنا أن نذكر أن الخليفة أبا يعقوب عندما سأل ابن رشد في أول لقاء بينهما عن رأي الفلاسفة في

السماء تخوف ابن رشد وسكت عن الإجابة حتى لا يتهم بأنه يشتغل بالفلسفة، ولولا ما عرفه عن الأمير من حب للفلسفة ورجالها وولعه بمعرفة حقائقها لما تكلم ولما كتب ما كتب من شروح وتلخيصات وهو أمر تغير بعد عهد أبي يعقوب وكانت محنة ابن رشد.

لذلك كان ابن رشد يتخفى عادة وراء أرسطو، ويسند آراءه إلى المعلم الأول حتى لا يتحمل تبعاتها أمام أعداء العقل والمعقول. وخير دليل على ذلك ما حدث أثناء محنته عندما سأله الخليفة عما يقولونه عنه من أنه يقول بإن الزهرة إله، فما كان منه إلا أنه قال إنّ أرسطو هو الذي يقول بذلك وما أنا إلا مجرد ناقل.

أما بالنسبة للمنطق فالوضع فيه مختلف عن بقية فروع الفلسفة، فقد أخذ جسم المنطق صورته الدقيقة وأصبح محدداً بكل تفصيلاته بصورة يصعب معها إضافة شيء له قيمة. فإذا أضفنا إلى ذلك إعجاب ابن رشد الكبير لأرسطو وفلسفته ومنطقه أدركنا حقيقة هامة وهي أن ابن رشد ما كان أمامه إلا أن يتبنى المنطق الأرسطي بكامله. ولم يكن أمامه أيضاً أن يضع منطقاً جديداً غير منطق المعلم الأول، بل لم يكن هذا وارداً في خاطر ابن رشد، ولم يكن في استطاعته أن يفكر في ذلك.

لقد كان ابن رشد ـ وهو يشرع في شرح كتب أرسطو أو تلخيصها ـ على معرفة تامة بأنه يتعامل مع مادة علمية أجمعت عليها عقول المفكرين على مر عصور طويلة، وأثبتت فائدتها بالفعل على أساس أنها الطريق الصحيح الموصل إلى الحقائق، بل هو المنهج العلمي الوحيد الذي يمكن الركون إليه في سعي العقل نحو التوصل إلى الحقائق. وكان ابن رشد على اقتناع تام بهذا الأمر، فكيف ننتظر منه وضع نظرية جديدة في المنطق أو منهجاً جديداً للتفكير؟

فإذا أضفنا إلى ذلك طبيعة المهمة التي كلفه بها الأمير أبو يعقوب وهي تلخيص كتب أرسطو وليس وضع منطق جديد أدركنا أن ابن رشد لم يكن أمامه إلا الشرح والتلخيص وهو على اقتناع تام بصحة ما ورد في هذه الكتب الأرسطية.

وبالرغم من ذلك كله فقد لاحظنا في معرض حديثنا أن ابن رشد لم يلتزم بحرفية ما قاله أرسطو، بل لم يلتزم حتى بالموضوعات التي تناولها المعلم الأول؛ فقد رأينا كيف عالج ابن رشد موضوعات لم يعالجها أرسطو بل أثارها تلاميذه وشراحه، فكان لا بد لابن رشد من الوقوف عندها ليقدم رأيه الخاص فيها بما لا يتعارض مع روح المنطق الأرسطي، كما ابتدع اصطلاحات جديدة لم يستخدمها أرسطو، كما قام بتأويل بعض أقوال أرسطو وهو في معرض رده على الشراح السابقين عليه. وهذه كلها إضافات ربما لم ترد على ذهن أرسطو، ولكنها لا تتعارض مع روح منطقه. إن هذه الإضافات الجديدة والتأويلات التي لجأ إليها بالإضافة إلى آراء أرسطو تشكل في مجموعها ما يمكن أن نطلق عليه «منطق ابن رشد». وهو منطق لا يخرج عن مقاصد المعلم الأول وأغراضه، ولكنه مأخوذ من منطلق فهم ابن رشد الخاص لموضوعات المنطق وأغراضه.

وهنا نكون قد وصلنا إلى جواب سؤالنا الذي أثارته هذه الورقة وهو: هل كان ابن رشد مجرد شارح للمنطق الأرسطي؟ والإجابة نكررها هنا باختصار فنقول: إنه بالرغم من التزامه بكل آراء أرسطو وأقواله، وبالرغم من أنه لم يكن يهدف إلى الخروج عن هذا المنطق، فإنه بلا شك لم يكن مجرد شارح حرفي لأرسطو، فما أثاره من موضوعات وما ابتدعه من اصطلاحات، وما لجأ إليه من تأويلات، قد أعطى لشروحه وتلخيصاته طابعاً معيناً لا نستطيع أن نصفه بأنه كان مجرد شرح أو تفسيراً أو تلخيصاً بالمعاني الضيقة لهذه الكلمات، بل هناك إبداع في الشرح والتأويل بصورة لا نكاد نجدها عند أرسطو وإن كانت لا تتعارض مع أرسطو ومنطقه.

مناهج ابن رشد في «القول في الأقاويل الخطبيّة» و «تلخيص الخطابة»[1]

د/مــارون عــوّاد
(المركز الوطني للبحوث العلمية، باريس)

(1) أُلقيت هذه المحاضِرة في الندوة الدولية حول «حداثة ابن رشد» التي عُقِدت في المجمع التونسي للعلوم والاداب والفنون، بيت الحكمة (قرطاج حنبعل) من 16 إلى 2 فيفري 1998؛ وأُعِدّت في المعهد للدراسات العليا في برنستون (Institute for Advanced Study, Princeton)

اسمحوا لي بأن أطرح عليكم بعض الملاحظات حول مسألة العلاقة بين كتابيْ ابن رشد المختصّين بالخطابة ألا وهما «القول في الأقاويل الخطبية»[1] و «تلخيص الخطابة»[2]. وما أقوم به هنا هو ليس إلا مرحلة من مراحل متعددة لدراسة لم تزل قيد البحث. وكلي أمل أن آتي بالتفسيرات والحجج والمراجع الكاملة لما أعرضه عليكم اليوم في مقالات مقبلة.

إن حجم كتاب «القول في الأقاويل الخطبية»، بالنسبة إلى حجم كتاب «تلخيص الخطابة» يحمل إلى الاعتقاد بأن الكتاب الأول ليس إلاّ موجزاً، بينما الكتاب الثاني، أي التلخيص، هو نص كامل بذاته. وهذا الاعتقاد لا يتلاءم مع الواقع لأن أجزاء كاملة من «كتاب ريطوريقا»[3] لأرسطو لا توجد مختصرة في

---

(1) انظر:

Averroës': *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"*, ed and transl. Ch E. Butterworth, State University of New York Press, Albany N.Y., 1977.

(2) ابن رشد، «تلخيص الخطابة»، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية 24، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1960؛ طبعة ثانية منقّحة، وكالة المطبوعات/ دار القلم، الكويت/ بيروت، د ت ؛ ابن رشد «تلخيص الخطابة» تحقيق محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الاجتماعية، القاهرة 1967. وقابلت هذه النصوص المنشورة بالمخطوطات التي اعتمدت عليها:

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Or 54 [Stephanus Evodius Assemanus, *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae Codicum MSS. Orientalium Catalogus*, Florentiae 1742, ex Typographio Albiziniano, pp 325- 326, n° CLXXX], fol. 140r-199v, Rijksuniversiteit te Leiden, Bibliotheek, Or. 2073 [M J de Goeje, *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno- Batavae*, vol. V,E.J.Brill, Lugduni Batavorum 1873, pp. 323- 324, n° MMDCCCXX], fe. 168r - 218r.

(3) انظر:

Aristoteles graece ed I. Bekker, Berolini apud Georgium Reimerum 1831, 1354 a-1420 b4; *Aristotle's Ars Rhetorica*. The Arabic Version, ed. M C.Lyons, 2vol., Pembroke Arabic texts, Cambridge 1982.

«القول في الأقاويل الخطبية»، مثل تحديد السعادة والنافع في الجنس المشوريّ، وفحص الانفعالات المختلفة، ونظرية المجاز، الخ. . .

ولتوضيح مسألة العلاقة بين هذين الكتابين سوف أحتذي حذو ابن رشد في المنهج الذي اتّبعه في «القول في الأقاويل الخطبية» من جهة والمنهج الذي اتّبعه في «تلخيص الخطابة» من جهة أخرى. لقد سبق وتفحصت كل واحد من هذين المنهجين بذاته في مقالتين مختلفتين أُحِيل القارىء إليها فيما يخص الجزئيات[1]. فأما هنا فسأُقارن بين هذين المنهجين ولأول مرة.

I ـ تحديدات ابن رشد لمنهجه:

ـ التحديدات الواردة في «القول في الأقاويل الخطبية».

حدد ابن رشد في مدخل «جوامع المنطق» (الذي يحتوي على «القول في الأقاويل الخطبية») منهجه في هذا الكتاب كما يلي:

«الغرض في هذا القول تجريد الأقاويل الضرورية من صناعة المنطق في تبيين مراتب أصناف التصوّر والتصديق المستعملة في صناعة صناعة من الصنائع الخمس؛ أعني البرهانية والجدلية والسوفسطانية والخطبية والشعرية، إذ كان هذا المقدار من هذه الصناعة هو الضروري أكثر ذلك في تعلّم الصنائع التي قد كملت، على نحو ما هي عليه في زمننا هذا أكثر الصنائع كصناعة الطب وغيرها. وأما القول في الأشياء التي منها تلتئم هذه الأقاويل وتُعمل، فإما أن يكون ذلك غير نافع في تعلّم الصنائع التي قد كملت وإما أن تكون نافعة فعلى جهة الأفضل لا على جهة

---

(1) انظر.

M. Aouad, «Les fondements de la Rhétorique d'Aristote reconsidérés par Averroès dans *L'Abrégé de la rhétorique*, ou le développement du concept de "point de vue immédiat"», in *Peripatetic Rhetoric After Aristotle*, R.U.S C.H. VI, ed. William W. Fortenbaugh/ David C. Mirhady, Transaction Publishers, New Brunswick/ London 1994, pp. 261- 313, M. Aouad, «Les fondements de la Rhétorique d'Aristote reconsidérés par Averroès dans le *Commentaire moyen de la Rhétorique*, ou le développement du concept de "point de vue immédiat"», *Bulletin d'études orientales*, 48 (1996). 113- 128

الضرورة. وطلب الأفضل في زمننا هذا يكاد أن يكون ممتنعاً، ومع هذا كله فإنه يكون كالمدخل لمن وجد في نفسه نشاطاً وفراغاً وأحب أن يستوفي أجزاء الصناعة[1].

يظهر من هذا التحديد أن هدف: «القول في الأقاويل الخطبية» هو استخراج الضروري من هذه الصناعة وأن هذا الضروري ليس هو إلا تحديد مراتب الصنائع المنطقية. أما فحص كل الطرق التي تنظر فيها صناعة المنطق فهو استكمال يُمكن الاستغناء عنه.

وهناك تصريحات في أول «القول في الأقاويل الخطبية» و «كتاب الجدل» تؤدّي إلى ذات المعنى:

«وإذا قد فرغنا من القول في المقاييس الجدلية وفي مقدار ما تفيده من التصديق، فلنقل في الأشياء المقنعة وفي مقدار ما تفيده أيضاً من التصديق[2].

«فأما القول فيما تتم به هذه الصنائع فغير ضروري في غرضنا»[3].

ـ التحديد الوارد في «تلخيص الخطابة».

«وهنا انقضت معاني هذه المقالة الثالثة. وقد لخصنا منها ما تأدّى إلينا فهمه وغلب على ظننا أنه مقصوده. وعسى الله أن يمنّ بالتفرّغ التام للفحص عن فصّ أقاويله في هذه الأشياء وبخاصة فيما لم يصل إلينا فيه شرح لمن يُرتَضى من المفسرين. وكان الفراغ من تلخيص بقية هذه المقالة يوم الجمعة من الخامس من المحرم عام أحد وسبعين وخمس ماية[4].

يظهر من هذا التحديد أن مراد ابن رشد في تلخيصه هو شرح معاني نص

(1) ابن رشد، «جوامع المنطق»، نقله من الحرف العبري إلى العربية وحققه وقدم له وعلّق عليه الدكتور تشارلس تبرورت (سيصدر قريباً)، فقرة 1 ـ 2.

(2) انظر: *Averroes' Three Short Commentaries*, p. 169, 4-6.

(3) انظر: *Averroes' Three Short Commentaries*, p. 151, 6-7.

(4) ابن رشد «تلخيص الخطابة»، ص 332، 13 ـ 18، بدوي؛ ابن رشد: «تلخيص الحطابة»، ص 690، 1 ـ 6 سالم.

أرسطو بكامله. وهذا يعني من جهة أن ما يقصده هو ليس شرح لفظ أرسطو بل شرح أفكاره، ومن جهة أخرى أنه ليس يقصد إيجاز كتاب المعلم الأول ولكن يُحاول أن يشرحه بكامله.

فإذاً مسألة العلاقة بين «القول في الأقاويل الخطبية» و«تلخيص الخطابة» ليست هي مسألة العلاقة بين موجز وشرح كامل، ولكن مسألة العلاقة بين مقال ينظر في رتبة الخطابة ومقال ينظر في جميع معاني كتاب أرسطو المختص بالخطابة. ولتوضيح هذه العلاقة علينا الآن أن نتفحص المنهج الذي اتّبعه ابن رشد في الواقع في كتابيه.

II ـ المنهج المتبع في «القول في الأقاويل الخطابية»:

ـ تقديم النصوص: تحتوي هذه اللائحة على مقارنة بين فقرات «القول في الأقاويل الخطبية» و«كتاب ريطوريقا» (نصّ بكّر).

«القول في الأقاويل الخطبية»	«كتاب ريطوريقا»
أ ـ 169، 4 ـ 7	لا يوجد ما يناظره.
ب ـ 169،8 ـ 170،8.	1،1،1354 أ 22 ـ 26: استعارة.
ت ـ 170، 10 ـ 15.	1،2،1357 أ 1 ـ 4
ث ـ 171،2 ـ 176،3.	1،2،1357 أ ـ 4 ـ 22.
ج ـ 176، 4 ـ 5.	1،2،1356 أ 35 ـ 1356 ب 10. نقلة.
ح ـ 176، 7 ـ 177،4.	1،2،1357 أ 22 ـ 32.
خ ـ 177،4 ـ 181، 10.	1،2،1357 أ 32 ب 25.
د ـ 181، 11 ـ 182، 14.	1،2،1355 ب 27 ـ 35: نقلة.
ذ ـ 183، 1 ـ 7.	لا يوجد ما يناظره.
ر ـ 183، 9 ـ 187، 5.	1،2،1357 ب 25 ـ 58 أ 2.
ز ـ 187، 7 ـ 189، 8	1،2،1355 ب 35 ـ 1356 أ 35: نقلة.
س ـ 189، 9 ـ 196، 11.	لا يوجد ما يناظره.

ش ـ 196، 11 ـ 197، 5.	لا يوجد ما يناظره.
ص ـ 197، 5 ـ 198، 12.	1358،2،1أ2 ـ 12؛1358،3،1 أ 36ـ 1359 أ 29.
ض ـ 198، 12 ـ 119، 2	1355،2،1 ب 26 ـ 27: نقلة.
ط ـ 199، 3 ـ 4.	لا يوجد ما يناظره.

- منهج «القول في الأقاويل الخطبية» ونتائجه:

1) جميع الفقرات مأخوذة فيه من فصل واحد، وهو الفصل الثاني من المقالة الأولى من «كتاب ريطوريقا»، باستثناء موضعين أُستُعيرا من الفصول 1 و 3 وبعض الإضافات.

2) ومن الواضح أن هذا الفصل، أي الفصل الثاني من المقالة الأولى، أُعتبر مقدمة.

3) ترتيب الفقرات في الفصل الثاني وقع الحفاظ عليه إلى حد كبير: انظر ما تحته سطر في اللائحة.

4) بعض الفقرات نقلت من مكان إلى آخر وكثيراً ما تُعاد وجهة معنى الفقرات. ويشهد على هذه النقطة الأخيرة موجز الفقرات ت، ث، ج، ح، خ التالي:

ت ـ تنظر صناعة الخطابة في الموضوعات التي ينبغي علينا أن نُروّي فيها والتي ليس لنا فيها صناعة وأمام سامعين لا يستطيعون النظر على مراتب كثيرة («كتاب ريطوريقا»)/ الضمير يُحد بأنه قياس منتج بحسب بادىء الرأي السابق للجميع أو للأكثر؛ حد بادىء الرأي بواسطة الظن الغالب وسكون النفس وعدم التعقّب؛ تطبيق مفهوم «بادىء الرأي السابق» على صور الضمائر وموادها («القول في الأقاويل الخطبية»).

ث ـ الضمير والمثال يكونان عادة في قضايا يُمكن أن تكون بحال أخرى؛ وقضاياهما قليلة وهي في أكثر الحالات أقل من قضايا القياسات من الشكل الأول («كتاب ريطوريقا»)/ وصف صور المقاييس المنتجة بحسب بادىء الرأي بالتسامح

وحذف الشيء الذي به ضرورة اللزوم، وهذا على ما شأن الجمهور أن يجتزؤا به في مخاطبة بعضهم بعضاً؛ فحص المقاييس الحملية من حيث التمييز بين المقاييس المنتجة حقاً والمقاييس المظنون بها في بادىء الرأي أنها منتجة ومن حيث المقدمة المضمرة أو التي تؤخذ مهملة في أشكال المقاييس المختلفة؛ فحص المقاييس الشرطية المتصلة والمنفصلة من حيث التمييز بين مقاييس غير منتجة ومقاييس منتجة على الحقيقة ومن حيث ما هو مضمر؛ فحص قياس الخلف من حيث المقدمة التي يجب في العادة أن تكون مضمرة («القول في الأقاويل الخطبية»).

ج ـ تستعمل الخطابة، مثل الجدل، الاستقراء والقياس والقياس الذي يُرى؛ إحالة إلى «التحليلات الأولى» («كتاب ريطوريقا»)/ تناظر بين الضمائر من جهة صورتها وبين المقاييس من جهة صورتها («القول في الأقاويل الخطبية»).

ح ـ مقدمات الضمائر بعضها ضرورية والبعض الآخر بالأكثر لا غير، وهو أوفرها («كتاب ريطوريقا»)/ مواد الضمائر يجب أن تكون مشهورة بحسب بادىء الرأي المشترك، وبخاصة المقدمة الكبرى؛ التمييز بين أصناف أخرى من المقدمات: المشهورة في الحقيقة، وهي إذن جدلية، والصادقة والكاذبة («القول في الأقاويل الخطبية»).

خ ـ تحديد شامل للمحتمل (εἰχός) والدليل الذي لا اسم له (σημειου ανωνυμον) والدليل الضروري (τεχμήριον)؛ وتقسيم الدلائل بدورها بحسب ما إذا كان فيها علاقة الجزئي بالكلي أو الكلي بالجزئي وبحسب صحتها؛ إحالة إلى «التحليلات الأولى» («كتاب ريطوريقا»)/ تقسيم المقدمات المشهورة في بادىء الرأي إلى قضايا مقبولة وإلى دلائل وتحديد هذين الصنفين ببادىء الرأي؛ تقسيم الدلائل بدورها إلى دلائل على وجود الشيء على الإطلاق ودلائل على وجود المحمول للموضوع، وتقسيم لهذه بحسب أشكال المقاييس الثلاثة وذكر أسماء هذه الأصناف؛ قد تكون هذه الدلائل أموراً متأخرة عن المدلول وقد تكون متقدمة؛ المقدمات المقبولة والدلائل قد تكون في المادة الضرورية

والممكنة على الأكثر والممكنة على التساوي، أمثلة من كل صنف وذكر أسماء هذه الأصناف؛ هذه القسمة ليست ذاتية في الخطابة، إذ أن القسمة الذاتية الوحيدة في المقدمات هي قسمتها إلى مقبولة في بادىء الرأي وإلى دلائل في بادىء الرأي («القَوْل في الأقاويل الخطبية»).

5) كتاب «الخطابة» للفارابي[1] مستعمل استعمالاً مكثفاً، لكن توجد علامات شتّى لا سبيل إلى إنكارها تدل على أن ابن رشد يعتمد أيضاً «كتاب ريطوريقا».

6) ترتيب البناء أوضح وأجلى من الترتيب المتّبع عند أرسطو. والصياغة النسقية بُلِغ بها الغاية: ترتيب حاصر لكل المبادىء، ولو بزيادة مبادىء لم يذكرها أرسطو (مثل قواعد استعمال المقاييس الشرطية في صناعة الخطابة)؛ إقامة محور مركزي، وهو تثبيت المبادىء وتحديد مرتبتها. فبينما يعرض أرسطو مبادىء نسقه الخطابي دون أن يختمه، فإن ابن رشد يختمه. فيبدو أنه استعمل الفصل الثاني قصد تجاوزه.

7) النتائج:

ـ تعيين مفهوم رئيسي بأخذه محور مركزي: مرتبة الإقناع الخطابي، وهو نفسه مؤيد ببادىء الرأي فيما يتعلق بالضمائر، وبفكرة القصور عن مرتبة اليقين فيما يتعلق بالطرق الخارجة، مثل الشهادة. وتخطيط «القول في الأقاويل الخطبية» ينتظم حول هذا المحور المركزي.

ـ التخطيط:

1 ـ معنى المرتبة باعتباره هدفاً من الكتاب؛ تحديد الإقناع انطلاقاً من فكرة الظن؛ مبدأ تخطيط الكتاب.

---

(1) انظر:

Al- Fārābī, *Deux Ouvrages inédits sur la Rhétorique*. I. *Kitāb al- ḫaṭaba*, éd. et trad. J. Langhade. II *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabi (i)*, éd. M. Grignaschi, Dar el- Mashreq, Beyrouth 1971.

2. تفحص الأقاويل الخطابية.

2 1. الضمير.

1.1.2. حكمه العام محدد ببادىء الرأي السابق عند الجميع أو عند الأكثر.

2.1.2. صورته من حيث هي تابعة للشهرة بحسب بادىء الرأي: القياسات الحملية والقياسات الشرطية.

3.1.2. مادته من حيث هي تابعة أيضاً لهذه الشهرة.

2.2. المثال باعتباره يقوم أساساً على اعتبار بحسب بادىء الرأي.

3. تفحص الطرق الخارجة عن الأقاويل الخطابية من حيث لها مرتبة تقصر عن مرتبة اليقين وحتى عن مرتبة الضمائر.

4 ـ خاتمة مؤسسة على مفهوم مرتبة طرق الإقناع.

II ـ المنهج المتبع في «تلخيص الخطابة»:

ـ تقديم النصوص:

«تلخيص الخطابة» يُفسِّر «كتاب ريطوريقا» بكامله ـ على الحالة التي نُقِل بها إلى العربية. وهذا ما تشهد به العيّنة التالية:

«تلخيص الخطابة»[1]:

يُميِّز في المقطع التالي بين ثلاثة أصناف من المواضع. بالخط الغليظ: المواضع المتماثلة في «كتاب ريطوريقا» وفي «تلخيص الخطابة»، بدون اعتبار الفروق الطفيفة (وهي تتعلق بالنحو وتركيب الجمل بصفة خاصة). وبالخط المائل: المواضع التي تكون فيها الألفاظ بدائل تُعوِّض عن ألفاظ أخرى مرادفة لها أو تكاد. ويُقصَد بهذه البدائل الحفاظ على معنى هذه الألفاظ الأخرى وتوضيحه ويُحتمل أن يُراد بها إضافة معان جديدة إليه. وبالخط العادي: المواضع التي لا

(1) ابن رشد، «تلخيص الخطابة»، صص 233، 13 ـ 234، 10 بدوي؛ ابن رشد، «تلخيص الخطابة» صص 493، 2 ـ 494، 10 سالم

تكون ألفاظها مأخوذة من «كتاب ريطوريقا» ولا بدائل، وإنما هي مجرد إضافات إلى نص هذا الكتاب.

«**وينبغي أن تكون** المقدمات التي تُستعمل ها هنا من الأشياء **المظنونة** المقبولة في **بادي الرأي، لا من الأشياء التي لا يُصدَّق بها، إلا أن تكون** مما يُمكن أن تُقبل ويقع بها الإقناع من قرب وبسهولة. وذلك أن الأشياء التي يقع بها التصديق ها هنا صنفان: أحدهما ما، إذا سمعه الإنسان، **صدّق** به وقبله من ذاته، والآخر ما، إذا سمعه، قبله لشهرته ولأنه محمود عند الجميع. والصنف الأول إنما يقع له به التصديق لأنه يظنه من الثاني، أعني من المشهور. فتكون المقدمات المظنونة صنفين: صنف يُصدق به لأنه مشهور، وصنف يُصدق به لأنه يُظن من المشهورات. وذلك أن التصديقات ثلاثة أصناف: إما يقيني، وإما مشهور حقيقي، وإما في بادي الرأي، فمتى عَرِي القول الخطبيّ من هذين الصنفين ولم يكن مما يقع التصديق به عن قُرب، لم يَنبغ أن يُستعمل في هذه الصناعة. ومثال ما يقع الإقناع به عن قرب **ما قال** بعض القدماء: «**إن السنن تحتاج إلى سنة تقومها كما يحتاج السمك** الذي **في البحر إلى الملح**، والبحر مالح، وكما **يحتاج الزيتون إلى** الزيت وفيه الزيت». فإن هذا، وإن كان غير مقنع، فقد يقع به الإقناع عن قرب، إذا زيد فيه أن السمك يحتاج إلى الملح إذا أُريد بقاؤه بحفظه وأن نجعل له طعماً آخر، وكذلك يُزاد في الزيتون إذا أُريد بقاؤه وتغيير طعمه، أعني أن نجعل الزيت فيه، وإلا فما هو من **المقنع** أن يقال إن الذي في الملح **يحتاج إلى الملح** والذي فيه الزيت **يحتاج إلى** الزيت، عن قرب».

كتاب ريطوريقا[1]:

يُميز في المقطع التالي بين ثلاثة أصناف من المواضع. بالخط الغليظ: المواضع المتماثلة في «كتاب ريطوريقا» وفي «تلخيص الخطابة»، بدون اعتبار

(1) *Aristotle's Ars Rhetorica*, I, pp. 157, 13- 158, 3

الفروق الطفيفة (وهي تتعلق بالنحو وتركيب الجمل بصفة خاصة). وبالخط المائل: المواضع التي عُوِّضت فيها الألفاظ، لدى ابن رشد، ببدائل مرادفة أو تكاد، يُقصَد بها الحفاظ على معناها وتوضيحه وقد يُصادَف أن يُضاف إليه معان جديدة. بالخط العادي: المواضع التي لم يقتبسها ابن رشد ولم يُعوِّضها.

«تشير العلامة (*) إلى القراءات التي تحتمل الشك»[1].

«ونحو آخر أنه **ينبغي أن يكون** الكلام من الآتي **قد تظن وترى، فأما من الآتي لا يصدّق بها فلا*** تحقّق* البتة **إلا أن تكون*** تجري* **بالقرب**، وبالحري* أن* يظنوا أو يروا اما **المصدق** وإما الواجب، فإن لم يكن مصدّقاً ولا واجباً، كان حقاً، فإن* ليس من قبل* المصدّق والمقنع أيضاً يظن هكذا، وذلك. **كما قال** اندروقليس بن فيتاوس* السنن فـ* شغبوا عليه، قال: **إن السنن تحتاج إلى سنّة تقوّمها، كما يحتاج* السمك في البحر* إلى الملح**، وليس من الواجب ولا المقنع أن يكون السمك وهو في البحر يغتذي **محتاجاً إلى الملح**، وكذلك قوله: **فالزيتون يحتاج إلى** الدهن، وليس مصدّقاً أن* * يكون الدهن **محتاجاً إلى** الدهن».

منهج «تلخيص الخطابة» ونتائجه:

1) يكاد يوجد نص الترجمة العربية «لكتاب ريطوريقا» بكامله في «تلخيص الخطابة»: استشهادات (خط غليظ)، واستبدال (خطّ مائل).

2) ليس هذا تفسير استشهادات، حقاً الاستشهادات كثيرة. إلا أنه إن كان التفسير يعني التعبير عن أمر بألفاظ جديدة تعطي معنى مرادفاً له أو قريباً منه، يجب حينئذ الاعتراف بأن القِطع من النص المستشهد بها والمكتوبة هنا بخط غليظ ليست مفسرة. فهي مصحوبة بكلمات وجمل من صنع الشارح (بخط مائل أو عادي)، لكنها مواصلة للقول وليست بأقوال تُعبِّر عن هذه الاستشهادات بطرق معادلة أو قريبة منها.

---

(1) انظر: *Aristotle's Ars Rhetorica*, I, p. XXXV.

3) في الحقيقة يوجد التفسير في موضع آخر يوجد أولاً في المواضع التي عوّضت فيها ألفاظ ابن رشد عن ألفاظ نص الترجمة العربية «لكتاب ريطوريقا» أي في المواضع التي رسمتُها بخط مائل، ذلك أن في هذه الحالة يكون تعبير «كتاب ريطوريقا» واستُبدِل بآخر أوضح وفي كثير من الحالات أكثر ثراء. لكن على مستوى أعمق، يتعلق التفسير بمعنى نص أرسطو. وكأن الأمر يجري على النحو التالي: عندما يقرأ ابن رشد النص يقصد بالأساس إلى أن يُفسِّر المعنى لا الحرف في نص المعلم الأول، جزءاً جزءاً، فلا يوجد هنا النص متبوعاً بالتفسيرات، لكن العرض المباشر للمعنى العميق في النص المشروح. ولتحقيق هذه الغاية يلتجىء ابن رشد إلى ألفاظ «كتاب ريطوريقا» نفسها عندما تبدو تُلائم الغرض، ويلتجىء على حد سواء إلى بدائل وإضافات يمزج بها الأولى.

4) الأهداف التفسيرية. كنت في حللت قد موضع آخر[1] الأهداف الثمانية عشر المنجزة بالطرق التفسيرية في «تلخيص الخطابة». ويُمكن القول بإيجاز أنها تتمثل في تقديم نص أوضح وأدق وألفاظه أكثر اصطلاحاً وآراءه أكثر تماسكاً وثباتاً، ويرجع الفضل في ذلك إلى استعمال مفاهيم جديدة وضرباً من الصياغة النسقية الإضافية. لكن تنجز هذه الصياغة المفهومية وهذه الصياغة النسقية إما عند التعرّض لعبارات غامضة في الترجمة العربية «لكتاب ريطوريقا» وإما بتعديلات صغيرة وإضافات وجيزة. ولا يكون ذلك مستنفذاً لكل الحالات.

5) النتائج: في المواضع التي وضعتها أعلاه متناظرة توصف الخطابة في الترجمة العربية «لكتاب ريطوريقا» بالرأي عموماً، وهو بدوره يتفرع إلى قسمين: المصدّق والواجب، وفي «تلخيص الخطابة» يتعلق الأمر في خصوص المقولة الجامعة، ببادىء الرأي، وفي قسميها المندرجين تحتها، بما يُظن أنه مشهور وليس هو كذلك في الحقيقة وبما هو في الحقيقة مشهور.

(1) انظر: Aouad, «Les fondements de la *Rhétorique* d'Aristote reconsidérés par Averroès dans le *Commentaire moyen de la Rhétorique*».

الخاتمـــة:

يتبّع «تلخيص الخطابة» و «القول في الأقاويل الخطبية» ترتيب أجزاء «كتاب ريطوريقا». لكن يتناول الأول «كتاب ريطوريقا» بكامله ويتناول الثاني الفصل الثاني من المقالة الأولى من «كتاب ريطوريقا». ثم إن الغاية الأساسية من «تلخيص الخطابة» هو تفهيم ما يقوله لنا أرسطو عن الخطابة وأن يُفسَّر فكر أرسطو في هذا الموضوع لا أن يُجعل هذا الفكر أكثر نسقيّة مما هو عليه، وإن تدخلت عناصر الصياغة النسقية من حين إلى آخر. ولا يُعدِّل توجيه النص إلاّ في حالة غموض أو عند فهم عكس المعنى في الترجمة العربية «لكتاب ريطوريقا». وقلما يُضاف إليه ما يُتمِّمه، إلا بالنسبة إلى الأمثلة. أما الغاية في «القول في الأقاويل الخطبية» فهي تقديم قائمة جامعة لمبادىء الخطابة، واستخراج أساس أكثر عمقاً، وتحديد مرتبة هذه الصناعة بفضل ذلك. وفي هذه الحالة فإن نص «كتاب ريطوريقا» يُعاد توجيهه ويُضاف إليه ما يُتمِّمه باستمرار.

وفي الجملة إذن «القول في الأقاويل الخطبية» و «تلخيص الخطابة» متكاملان. أما في التفصيل فليس الأمر كذلك دوماً: فبعض المفاهيم المستعملة بصفة منتظمة في «القول في الأقاويل الخطبية»، وبصفة خفية في «تلخيص الخطابة» لها تحديدات تختلف جزئياً. وهذا يدل على تطوّر فكر ابن رشد في هذه المسائل. ولكن تلك مسألة أخرى.

الجدل والخطابة بين أرسطو وابن رشد

د/ علـــي الشنّـوفـــي
جامعة تونس الأولى

لقد حظيت كتب أرسطو المنطقيّة بمنزلة خاصّة عند الفلاسفة العرب، فلقد اختصروها وشروحها بل واتّفقوا تقريباً على أهمّ ما جاء فيها واعتمدوها في أعمالهم فأضفت عليها طابعاً منهجياً ونسقياً واضحاً.

وإذا كان رجل المنطق العربي هو بلا منازع الفارابي[1] فإنّ ابن رشد هو الذي استخدم المنطق ليجعل الفكر يرتقي إلى أرفع درجات العقلانيّة في عصره.

يحتلّ المنطق في الفلسفة الرشديّة مكانة هامّة، إذ يقوم بدور نقدي وتأسيسي معاً، ممّا جعل العديد من الشرّاح يرون أنّ فكره تشكّل كمنطق موضوعيّ يروم الاستدلال المحكّم في كل القضايا التي طرحها وعالجها.

نحن نعرف أنّ المدوّنة المنطقيّة الأرسطيّة وصلت إلى الثقافة العربيّة في شكل «أرغنون» موسّع إذ أضيف إلى الستّة بحوث التي جرت العادة على اعتبارها المجموعة الكاملة لمنطق أرسطو (وهي المقولات ـ العبارة ـ التحليلات الأولى ـ التحليلات الثانية ـ الجدل ـ والدحوض السفسطائية) كتابا الخطابة وفنّ الشعر، حسب ما ترتّب عن استمرار التقليد اليوناني المتأخّر.

ولقد وضع ابن رشد جوامعَ أو مختصراتٍ وتلاخيصَ أو شروحاً وسطى لكلّ هذه الكتب المنطقية، بالإضافة إلى شرحه الكبير لكتاب البرهان. هذا إلى جانب مقالات[2] خاصّة عالجت مسائِل منطقيّةً متنوّعةً وكذلك تعاليقَ على مواضعَ معيّنةٍ من كتب المنطق.

---

(1) وهذا هو رأي ابن رشد الذي يشيد بعمل الفارابي من حيث أنه حفظ لنا المعاني التي قصد إليها أرسطو من سوء فهم الشرّاح السابقين.

(2) انظر: مقالات في المنطق والعلم الطبيعي ـ نشرة جمال الدين العلوي ـ الدار البيضاء 1983.

سنسعى في هذه الدراسة إلى تحليل بعض جوانب شرحي ابن رشد لكتابي الجدل والخطابة. أوّلاً لمحاولة فهم مميزانهما بالمقارنة مع النصيّن الأصليّين وضمن ما ارتسمه ابن رشد لنفسه من «مهمّة العناية بأقاويل أرسطو وشرحها وإيضاحها لجميع النّاس» كما يقول ـ ثانياً ـ لتقصّي الهاجس الإساسي الذي حرّك هذين الشرحين لكتابين اهتمّا بحقلين استدلاليين متناسبين ـ لا فقط من حيث أنّ البرهنة فيهما لا تخضع إلى صرامة مطلقة مع أنّها لا تخلّ البتّة بقواعد القياس وتنتج «الشبيه بالحق» ـ ولكن خاصّة من حيث أنّ صناعة الجدل وصناعة الخطابة تشتركان في الغاية إذ ليس يستعملهما الإنسان بينه وبين نفسه كما هي الحال بالنسبة إلى القياس البرهاني وإنّما يستعملهما مع الغير على حدّ تعبير ابن رشد.

ولهذا الغرض لن يكون نظرنا في هذين النوعين من الاستدلال نظراً صناعياً فقط، أي نظراً يقتصر على فحص الأدوات الصوريّة المستعملة فيهما وإنما خاصة نظراً في ما يؤدي إليه استخدامهما مع الغير، كما يفعل ابن رشد نفسه عبر اهتمامه الكبير بانعكاسات فعل الجدل والخطابة على الواقع وكأنّهما يشكّلان حلقة وصل بين العلم النظري والعلم العملي من ناحية، وبين الفلسفة والملّة من ناحية أخرى.

يميّز أرسطو كما نعرف، في عدّة مواضع[1] بين ثلاثة أنواع من الأقيسة: البرهاني والجدلي والسفسطائي، مبيّناً أنّ القياس البرهاني يرتكز على مقدّمات أولى صادقة وبيّنة بذاتها، وتكون بمثابة المبادىء الضرورية الخاصة بكلّ علم ـ أمّا القياس الجدلي فيعتمد مقدّمات مقبولة لأنها تعبّر عن آراء مشهورة، وغايته المُباشرة هي دحض آراء المخاطب بإثبات نقيضها. هذا على عكس مقدمات القياس السفسطائي التي تبدو صادقة ولكنها ليست كذلك بحيث يؤدي هذا القياس إلى مجرّد مغالطات لا إلى دحوض حقيقية كما هو الحال في القياس الجدلي.

(1) انظر مثلاً كتاب الجدل ـ الفقرة الأولى من الباب الأول ـ وكتاب الدحوض السفسطائية ـ الفقرة الثانية من الباب الأول.

وفي كتاب الخطابة يقول أرسطو إنّ القياس الخطبي يناسب القياس الجدلي. وهذا ما سيركّز عليه ابن رشد في شرحه لهذا الكتاب.

لكنّ منزلة كلّ من الجدل والخطابة في فلسفة أرسطو ما زالت محلّ نقاش عند المختصين في دراسته، فمنهم من يرى أنّ الجدل لا يعدو أن يكون مرحلة أولى تجاوزها أرسطو بوضع كتاب البرهان، ومنهم من يرى، على العكس، أنها جزء لا يتجزّأ من فلسفته في شكلها المكتمل.

وهذا الموقف الأخير بالذات كان قد قال به ابن رشد كما سيتبيّن لنا ذلك لاحقاً.

أما كتاب الخطابة الأرسطي فإنه تعرّض إلى سوء فهم أشدّ مما حام حول جدله. لَقَد فُصل عن المنظومة المنطقية وأُهمل ـ ولعلّ عدم العناية به ترجع أساساً إلى الأثر العميق الذي خلّفه النقد الشديد الذي وجّهه أفلاطون إلى الخطابة ببيان أنّها تعتمد الظنّ الفاسد وتروم التمّلق والإطراء لا الفضيلة[1].

أما ابن رشد، فهو يرى على غرار أرسطو، أنّ الخطابة تتميّز بوظيفة تواصليّة هامّة من حيث أنها تعتمد «المحمودات» لا الظنون الفاسدة، وتسعى إلى الإقناع من أجل ترسيخ الفضيلة والعدالة عند الجمهور.

يستخدم الجدل عند أرسطو لأغراض مختلفة أهمها:

أ ـ دحض الأقوال الخاطئة وإثبات الآراءِ الصادقة.

ب ـ البحث عن المقدّمات الضروريّة للبرهنة والمبادىء الخاصة بالعلوم.

ج ـ تحديد قواعد السلوك الأخلاقي[2].

---

(1) انظر مثلاً محاورة القورجياس ـ حيث يضع أفلاطون الخطابة في نفس الموضع الذي توجد فيه السفسطة مبيناً أنه إذا كانت الصناعات التي تعنى بصحة الجسد هي الرياضة والطبّ، والتي تعنى بصحة الروح هي التشريع والقضاء، فإنّ الصناعات الخادعة التي تناظرها هي فنّ التجميل والطبخ بالنسبة إلى الجسد والسفسطة والخطابة بالنسبة إلى الروح.

(2) كما يظهر ذلك في كتاب «أخلاق نيكوماخوس»، وفي كتاب «الجدل» يقول أرسطو إن =

فالجدلية رياضة فكرية صالحة للحوار الجادّ الذي يروم الحقيقة، لأنها تمنحه مجموعة من المعارف المستفادة التي تساعدنا على العثور على رصيد كاف من الحجج المفيدة لفحص قيمة القضايا المدرجة في الحوار والتثبيت في صحة الأقوال المقترحة حولها.

أمّا فائدتها في تقصّي مقدمات البرهان فهذا ما يفسّره أرسطو في التحليلات الأولى[1] وفي كتاب الجدل الذي يحتوي على المواضع التي ننتقي منها الحجج الملائمة للكشف عن المقدّمات المفيدة ـ ولهذا يقول أرسطو إن «الجدل يفتح لنا طريق مبادىء كلّ علم[2].

ومن هذه الزاوية تبدو الجدليّة صناعة لا تحصر موادها ضمن علم خاص، ولا تقتضي قدرة عِلمية محدّدة، وإنما تشكّل المقام الذي تنتقي منه مبادىء كلّ العلوم وتستقرّ كمنهج لاكتشاف المسائل لا لِحلِّها. وهذا هو المعنى الفلسفي الأوّل لكلمة منهج.

ومع كل هذه الفوائد التي يعترف بها أرسطو للجدل نجده يلحّ على بيان التقابل بينه وبين البرهان، ويفرد فقرات هامة في بداية كتاب الجدل لإبراز الفروق الجذريّة التي تميّز القياس البرهاني عن القياس الجدلي.

أما في تلخيصه لكتاب أرسطوطاليس للجدل[3] فابن رشد لا يعلّق على هذه

= «المسألة الجدلية هي محلّ بحث يرمي إلى إقرار ما يجب أن نختاره أو أن نتجنّبه» الجدل 1، 11 ـ 104.

(1) لقد بيّنا كيف يقع اختيار المقدّمات بصفة محكمة في الدرس الذي خصصناه للجدل. التحليلات الأولى، الفقرات 27 ـ 30.

(2) أرسطو، الجدل، تـ 2 ـ 101.

(3) تحقيق محمد سليم سالم ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980، وتحقيق Charles E. Butterworth القاهرة 1979.
انظر مقاله القيّم: C.E Butteworth: «كيف يقرأ ابن رشد كتاب أرسطو للجدل؟» في *Penser avec Aristote* ed. Eres- Unesco- 1991. pp. 701-724.

المقاطع التي يقابل فيها المعلّم الأول بين البرهان والجدل. فابن رشد يرفع من منزلة الجدل ويقرّب الأقوال الجدليّة من الأقوال البرهانية مع تعميق الفروق بينهما وبين السفسطئة التي يوجه إليها نقداً أشدّ صرامة ممّا نجده عند أرسطو، ومؤكداً ضرورة الحدّ من استخدامها، عكس الأقوال الجدليّة التي يعدّد فوائدها وأشكال تداخلها مع الأقوال البرهانية.

فابن رشد، رغم حرصه على رفع قلق عبارة أرسطو، يتجاوزه عندما يعرض مختلف استخدامات الجدل. ففي خصوص الصنف الأول من فوائد الجدل يقول إنه: «رياضة معدّة نحو العلوم والفلسفة». (تلخيص الجدل ـ نشرة سليم سالم. ص 8 ـ 7). وهو إقرار يعوّض قول أرسطو إنّ الجدل يمكن أن يفيدنا في التدرّب على الحوار ـ ليس إلاّ.

وهذا ما يفعله ابن رشد كذلك مع قولة أرسطو المتعلقة بفائدة الجدل في مخاطبة الغير. فهو يستغلّ هذا القول لبيان دور الجدل ـ لا من أجل فهم آراء الآخرين كما يقول أرسطو، وإنما في تلقين الجمهور ما يجب أن يعتقده ويتّفق عليه للحفاظ على سلامة المجتمع ـ فالجدل يصلح: «في مناظرة الجمهور للضرورة الداعية في اجتماعهم على العدل والفضيلة، واعتقاد كثير من الأمور النظرية النافعة لهم في الاجتماع المدنيّ (. . .) لأنّ الأمور النظرية لا يمكن أن يقع التصديق لها لهم إلاّ بالطرق المشهورة، وهي الأقاويل المشهورة (ص 8).

بل ويقوم ابن رشد أحياناً، بتحويرات جذرية لما يقوله أرسطو، كما نلاحظ ذلك في خصوص الصنف الثالث من الفوائد ـ أي بالنسبة إلى العلوم النظرية. فبينما لا يتجاوز أرسطو مجرّد القول إن صناعة الجدل تفيدنا في إبراز الصعوبات المتعلقة بوجهتي المسألة التي يدور حولها الحوار، يذهب ابن رشد إلى القول إنّ رجل الجدل يمتاز بقدرة خاصة على فرز المقدّمات الضرورية مما يؤهله إلى فهم حقّ المطلوب: «لأنّا متى أردنا أن نقف على مطلوب ما، فعسر علينا دركه، أمكننا بهذه الصناعة أن نأتي في ذلك المطلوب بقياسين متناقضين، أحدهما يثبته والآخر يبطله، فإذا فعلنا ذلك أمكننا بسهولة أن نميّز الجزء الصادق من الكاذب» (ص 10).

وهذا التأويل لا نجد له أثراً في النص الأرسطي ـ بل إنّ ابن رشد يرى أنّ هذا المسعى هو ما قام به أرسطو فعلاً في العلوم العمليّة والنظريّة معاً، حيث ينطلق من الجدل للعثور على الحجج البرهانية ـ يقول: «ولذلك قلّ ما نجد أرسطو يبرهن شيئاً في هذه العلوم (العلم المدني والعلم الطبيعي والعلم الإلآهي) إلاّ وقدّم قبل البرهان على ذلك تشكيكاً جدلياً» (ص 11).

فهذا التأويل الرشدي يمنح الجدل إمكانية استخدام للحصول على معرفة برهانية صالحة للعلوم العمليّة والنظريّة.

فابن رشد يتجاوز كثيراً ما يقوله أرسطو ليدعم مكانة الجدل ويبحث عمّا يبرّر فهمه للجدل ضمن المدوّنة الأرسطية، فيذكر مثلاً الدحوض التي وجّهها المعلّم الأول إلى بعض السفسطائيين «الذين جحدوا الكثرة ووجود الحركة» ـ وهكذا فإنّ صناعة الجدل تكون بها صيانة الفلسفة عن السفسطائية، أو كما يقول: «إنّما يقدر على تلقي الأقاويل السفسطائية صاحب الجدل» (ص 14).

وفي الجزء الثاني من تلخيصه يقدّم ابن رشد ـ عبر تعليقه على المواضِع، عدّة أمثلة توحي بنظرة تفاضلية للآراء المشهورة بحيث تحتلّ أقوال العلماء فيها المرتبة الأولى وهو ما لا يصرّح به أرسطو ـ وهذا من شأنه أن يقرّب من جديد الجدل من البرهان من ناحية ومن العمل من ناحية أخرى ـ ذلك أنّ المقصود الأول بهذه الصناعة إنما هو الانتفاع بها في الفلسفة أو نفع الجمهور» (ص 40).

فابن رشد لا يقدّم لنا مجرّد شرح للنصّ الأرسطي ولا يقتصر عمله على الاستفاضة في تفسير ما غمض منه بل يتعدّى ذلك إلى ما اختاره من هذا الكتاب وإلى تأويلات خاصة غايتها الإعلاء من منزلة الجدل ببيان قيمته النظرية أوّلاً وفائدته العملية ثانياً.

فهل هذا هو ما سيفعله بكتاب الخطابة؟ وما هي قيمة صناعة الخطابة بالمقارنة مع صناعة الجدل؟ يفتتح ابن رشد تلخيصه لكتاب الخطابة ببيان انتماء هذه الصناعة للمنطق والتأكيد على علاقتها الوطيدة بصناعة الجدل. ويقول إن

صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل، وذلك أنّ كلتيهما تؤمّان غاية واحدة وهي مخاطبة الغير (. . .) وتشتركان بنحو من الأنحاء في موضوع واحد إذا كانت كلتاهما تتعاطى النظر في جميع الأشياء».

سيبحث ابن رشد بصفة مطّردة عما يدعم اشتراك الغاية بين الخطابة والجدل، ويذهب في ذلك إلى إقرارات تتجاوز ما يقوله أرسطو في شأن علاقة الخطابة بالجدل ـ ومردّ ذلك هي الفائدة العملية التي يرسمها ابن رشد لهما وهي مخاطبة الجمهور لضبطه على الفضيلة والعدالة ـ فالخطابة،رغم أنها لا تروم مقاصد نظريّة مثل ما هو الشأن بالنسبة إلى الجدل، تشترك معه في الغاية العمليّة ـ ذلك أنّ الخطابة مركّبة من صناعة الكلام والصناعة الخلقية، أعني المدنيّة[1] كما يقول ابن رشد.

وهنا تكمن جدّة مواقف ابن رشد من الخطابة بالمقارنة لا مع أرسطو فقط، وإنما كذلك مع الفارابي[2].

فإذا كان تلخيص ابن رشد يدين بالكثير لتلخيص الفارابي فإنه يختلف عنه اختلافاً هاماً ـ لا فقط من حيث أنه لا يكتفي مثله بالتعليق على الباب الأوّل من مؤلف أرسطو، وإنما يفسّر كلّ الكتاب، ولكنّ خاصة من حيث أنه لا يركّز على

---

(1) ابن رشد، تلخيص الخطابة، نشرة عبد الرحمان بدوي، ص 18.

(2) في تقديمه لتلخيص الفارابي لكتاب الخطابة يشير J. Langhade إلى أصالة أبي نصر بالمقابل مع تلخيص ابن رشد الذي لا يختلف كثيراً في نظره عن النصّ الأرسطي.

انظر:

J. Langhade et M. Grignaschi, Al Farabi, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique, 1- Kitab al- Hataba*, Beyrouth 1971.

على أن هذا الحكم لا ينسحب إلاّ على المخطط أما في خصوص المحتوى فإنّ تلخيص ابن رشد لا يخلو من جدّة في عدّة مواضع ـ ومهما كان الحال فابن رشد يعترف للفارابي بتفطّنه الممتاز إلى المعاني التي أوردها أرسطو ـ وهو يذكر الفارابي في عدّة مناسبات ويورد بعض الفقرات التي لخصّ فيها أبو نصر مقاطع من كتاب أرسطو، كما أنه يعرف القياس الحطبي بالضمير على غراره.

الشكل الصناعي للقياس الخطبي كما يفعل الفارابي ويعير الجانب التواصلي وأثر القول الخطبي في المتلقي والدوافع العمليّة المترتّبة عن ذلك، اهتماماً كبيراً.

فالضمير قياس يُقصد به التصديق الصالح للأمور العمليّة.

وهذا لا يتسنّى إلاّ للذي «يكون عالماً بثلاثة أشياء: أوّلها معرفة الأقاويل المقنعة، وثانيها معرفة الأخلاق والفضائل، وثالثها معرفة الانفعالات» (ص 18). ولا يفهم دور الخطابة واقترابها من الجدل عند ابن رشد فهماً حقيقياً إلاّ عبر نظرته الأنتربولوجية إلى مراتب الإدراك وفقاً لأصناف الفِطَر والطبائع ـ ذلك أن مهمة التصديقات الخطبية هي تيسير الإقناع بالحق لدى الجمهور ـ «فالضمائر شبيهة بالحق لأنها نائبة عند الجمهور مناب الحق» (ص 10). ولهذا تكون التصديقات الخطبية أقلّ عناداً من التصديقات الجدليّة لأنّ الاعتبار في صناعة الخطابة يكون بمقدمات قليلة وجيزة ـ «فالمحمود في هذه الصناعة أن يحذف اللازم عنه ويؤتى بالشيء الذي يلزم (. . .) وعلى هذا فلا يصرّح بالحدّ الأوسط في القياس إلاّ مرة واحدة (. . .) فيكون القياس ضميراً أي محذوفة إحدى مقدمتيه وبها سمّي ضميراً إذا كانت إحداهما مضمرة». (ص 22).

وهذه التسمية للقياس الخطبي «بالضمير» التي يأخذها ابن رشد عن الفارابي لا تعبّر بدقة عمّا يقوله أرسطو في شأن هذا القياس. فكلمة **Enthymème** لا تفيد الإضمار بمعنى الإخفاء المقصود ـ ونشدّد على كلمة مقصود ـ وإنما تعني عدم التصريح بإحدى المقدّمتين لأنها معروفة ومشهورة بحيث تدرك بصفة ضمنية.

ومع ذلك نجد ابن رشد لا يكتفي بتحديد القياس الخطبي بكلمة «ضمير» على غرار الفارابي، وإنما يضيف أنّ إضمار إحدى المقدمتين تقتضيه غاية هذا القياس «وهي أن يصير مقنعاً» ـ وهذا ما لا نجد له أيّ أثر في النصّ الأرسطي.

يقول ابن رشد في خصوص المنفعة الثانية من الخطابة: «إنّه ليس كل صنف من أصناف الناس ينبغي أن يستعمل معهم البرهان في الأشياء النظرية التي يراد منهم اعتقادها (. . .) ولهذا قد نضطرّ إلى أن نُحَصِّل التصديق بالمقدّمات

المشتركة بيننا وبين المخاطب، أعني المحمودات. وهذه المنفعة تشارك هذه الصناعة فيها صناعة الجدل» (ص 11).

فهل أن هذا التمييز المنطقي لأصناف المتلقين للأشياء النظرية يوازي تقسيماً اجتماعياً وطبقياً للناس كما اعتقد بعضهم؟

ورغم أنّ الإجابة على هذا السؤال الحرج في الفكر الرشدي تتجاوز إطار هذين التلخيصين وتقتضي نظرة شاملة إلى فلسفته، فإنّ ما نستشّفه هنا ليس الإقرار بتقسيم اجتماعي طبقي وإنما الهاجس الاجتماعي والسياسي الذي يركّز عليه ابن رشد والمتمثّل في حرصه الشديد على الإتفاق على الفضائل العادلة. ونعني، كما يقول ابن رشد، تلك «الفضائل التي تكون بين الإنسان وبين المشارك له في أيّ وجه كانت الشركة» (ص 11) أي مهما كان النمط السياسي للمجتمع.

ولهذا يضيف أن «المدبّر (أي الحاكم) الذي يتغافل عن القيام بمهمة ضبط المدنيين على هذه الفضائل المشتركة إنما يستحق «التأنيب والعقاب». وهي فكرة ليس لها أي وجود في النص الأرسطي. فابن رشد الذي يعرف من ناحية أن أسمى العلوم العملية عند أرسطو هي السياسة، والذي يدرك من ناحية أخرى خطر التفرقة على مجتمعه، لا يسعى إلى إقرار قطيعة بين العقل النظري والعقل العملي، وإنما يحرص على بيان اتصالهما عبر الأقوال الجدليّة أوّلاً وبالذات، وعبر الأقوال الخطبية بدرجة ثانية ـ لا لشيء، إلاّ لأنّ هذه الأقوال تلعب عنده دور الخطاب الوسط الذي يذلّل الفارق بين النخبة والجمهور ولا يعمّقه كما يعتقد البعض ذلك.

وعندما يتعرّض إلى أصناف المتلقين للقول الخطبي، يربط ابن رشد بصفة أوثق من أرسطو هذه الصناعة بمقاصدها العمليّة. فأجناس القول الخطبي ثلاثة: مشوري ومشاجري وتثبيتي ـ وغاية الأول هي إقناع المدنيين حول النافع والضارّ في أمورهم المستقبلة ـ ويضطلع بهذا الدور الرئيس أو «القوّام بالشريعة». وغاية الثاني هي إقناع لإثبات أو نفي عدل أو جور حصل، وتجري الدعوى فيه أمام من ينصّبه الرئيس «وهو القاضي في مدننا هذه وهي مدن الإسلام» كما يقول ابن رشد.

أما غاية الثالث فهي مدح الفاضل وفضح الرذيل. على أنّ ابن رشد يعطي للقول المشوري الذي يروم الخير المشترك بين كلّ المدنيين أهمية بالغة، ويعتبره النموذج الخطبي الأفضل والأقرب صناعياً وقصدياً إلى القول الجدلي.

ولهذا نجده بقدر ما يقرّب القول الجدلي من القول البرهاني والقول الخطبي ـ الأول أي المشوري ـ من القول الجدلي، يحرص في ذات الوقت على تمييز صناعتيْ الجدل والخطابة المشوريّة عن السفسطئة فيشدّد في نقدها وبيان فسادها ويسعى إلى تخليص الجدل من استعمالاته السيئة عند المتكلمين، والخطابة من استغلالها لنيل الخيرات واستمالة الحكّام.

لذلك وجب الاحتراز من هذه الاستخدامات المنحرفة للجدل وللخطابة. «فكما أنّ في الجدل ما هو قياس، وما يظنّ أنه قياس، وهو القياس السفسطائي ـ كذلك في الأقاويل المقنعة المستعملة في الخطابة ما هو مقنع بالحقيقة، وما يظنّ به أنه مقنع من غير أن يكون كذلك» (ص 13). ولا يجد ابن رشد ـ تماماً مثل أرسطو ـ عبارة لتسمية «ما يظنّ به أنه مقنع من غير أن يكون كذلك»، على غرار كلمة «سفسطائي» التي تعرّف ما يظن به أنه قياس جدلي وليس بقياس.

ومع كلّ وجوه الشبه التي يذكر أرسطو العديد منها ويدعّمها ابن رشد ـ بين هاتين الصناعتين اللّتين يستعملهما الإنسان لا بينه وبين نفسه، وإنما مع الغير، فإنّ الخطابة تبقى لا محالة أقلّ مرتبة من الجدل، فهي تستند إلى مقدّمات أقلّ يقيناً من مقدّماته وهي تؤدي إلى إقرارات أقلّ احتمالاً وصدقاً من إقراراته ـ وهي خاصة ليست مؤهلة للاضطلاع بأيّ دور فلسفي نظري مثل الجدل لأنها أقوال تفيد في تيسير الغرض العلمي فقط.

فالخطابة كبحث عن الحجج الكافية للإقناع تناسب الجدل، ولكنها كأقوال تروم الفعل وتستوجب معرفة الطبائع والانفعالات تبدو امتداداً للصناعتين العمليتين ـ الأخلاق والسياسة ـ على أنّ ابن رشد يحوّل جذرياً نظرة أرسطو إلى هذا الامتداد. فبينما يرى المعلّم الأول أنّ الجدل والخطابة يتشكّلان كمنهجيْ

حوار حقيقي بين مخاطب وسامع، يتبادلان مواقع المخاطبة من أجل إثراء البحث بدحضهما التناوُبِي لآرائهما المختلفة، يميل ابن رشد إلى رسم صورة مخاطبة تجري في اتجاه واحد ـ عارف أم مدبّر يتكلم ليقنع، وجمهور يتلقّى خطاباً يضبطه على الفضيلة والعدالة، كأنّ الكلام هو كلام الواحد أمّا الآخرون فهم المستمعون الذين لا كلام لهم.

هكذا نرى أنّ ابن رشد بقدر ما يحرص على الاضطلاع «بمهمة العناية بأقاويل أرسطو وشرحها وإيضاحها» يقوم بعدّة تحويرات للنصين المرجعيين ـ هذا إلى جانب التركيز لا على الجانب الصناعي لهذين النوعين من القول وإنما على انعكاسهما على الواقع، لأنه ينتظر من اليقين الجدلي والخطبي «النائب عند الجمهور مناب الحق» تيسير العلاقة بين النظر والعمل وجعل العمل مرفوقاً بنوع من اليقين لمن لا يمكن أن يقع التصديق لهم إلاّ بالأقاويل المشهورة أو المحمودة.

ابن رشد والعلم الطبيعي

(Scientia Naturalis)

في الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو

د/ إبراهيم الغربي
جامعة تونس الأولى

التمهيـد :

أردنا من خلال هذه المداخلة عرض نماذج من ترجمتنا العربية الحديثة للنصّ اللاتيني لميشال سكوت لشرح ابن رشد الكبير لكتاب «النفس» لأرسطو، وهو يعود كما تعلمون إلى ما بين 1220 و 1225 ميلادي. كما أردنا أن نركّز على العلم الطبيعي فيه (Scientia Naturalis) لأنه حسب رأينا المحور الأساسي[1]

(1) (فهرس الأسماء والأشياء) **Index Nominum et Rerum** F S CRAW FORD
(الجزء الأوّل من طبعة قرطاج، Tome 1er **de l'édition** de Carthage pages 575 à 592
ص 575 إلى 592.
أنظر بالخصوص ص 586 Voir en particulier page 586 **(1ère colonne de gauche)**
الأعداد تشير إلى صفحاتنا :

*** Numeri ad paginas nostras spectant.**

* Natura: 149; 178; 180, 187; 224; 257; 265;

ألطّبيعة = 286; 433; 445; 450.

ألطّبيعة ألمتطبّعة = Natura naturata· 187

Natura nihil facit otiose: 75; 513, 533 - 534.

لا تفعل الطبيعة شيئاً عبثاً أو سدى.

عطف الطبيعة = Sollicitudo Naturae: 330

الطبيعة ألممكنة وألضروريّة = Natura possibilis et necessara: 481

● **naturale:** 132, 133, 134; 135; 137; 138, 140 - 143;

طبيعيّ = 161; 187; 396; 405, 533

● Naturalis (= Phusikos) 22; 23; 24, 270; 345; 393

الطّبيعيّ (العالم) =

لا يوجد بالطبع = *** NATURALITER** deest

في عرضنا نذكر ألطّبيعة وألطّبيعيّ وألمتطبّعة و ألطّبيعيّات وبالطّبع ومطبوع على وألطّبيعيّة وطُبعَ على وألطّبيعيّين = 93 مرّة.

في ذلك المؤلف القيّم الذي نقلناه عن الطبعة التي أصدرها المجمع المتوسطي الأمريكي سنة 1953 عن تحقيق لـ ف. ستيورات كراوفورد من جامعة بوستن The Mediaeval Academy of America (Cambrıdge, Massachusetts) وفي نطاق مشروع كبير يُعرف بمجموع شروح ابن رشد لأرسطاطاليس يعود في الواقع إلى سنة 1931 (انظر الصفحة عدد XIII من الجزء الأول من طبعة بيت الحكمة 1997)، Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. أما الشرح الكبير لكتاب «النفس» لأرسطو فهو المعروف Commentarium magnum in Arıstotelis de Anima libros Averrois cordubensis recensuit F. Stuart Crawford in Universitate Bostonıensi Professor Adıvvans وهو الحامل لعدد ٥٩ في ذلك المجموع (C.C.A.A.).

وننوي بالخصوص تجميع آراء ونظريات فيلسوف قرطبة الجامع في العلم الطبيعي كما تبرز في الكتب الثلاثة التي تتألف منها ترجمتنا الجديدة التي يرجع الفضل في نشرها للأستاذ الدكتور عبد الوهاب بوحديبة رئيس المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، فله مني جزيل الشكر وفائق التقدير على كل ذلك.

سوف نقدّم نماذجنا المستخرجة من ترجمتنا العربية بناء على وجودها في الكتب الثلاثة حسب تسلسلها ولكن باستثناء ما أتى في الصفحات 300، 317، 318 بما أنه يخصّ العلم الطبيعي كما حدّده لنا ابن رشد بصفة عامة ودقيقة في كتابه الثالث عن العقل (De intellectu).

1 ـ ففي صفحة 300 يقف عند الإمكان كما عرض له ابن باجة في إحدى رسائله ويقول إنه على وجهين: «طبيعي وإلآهي، أي إن تعقّل هذا العقل (الهيولانيّ) هو من الإمكان الإلاهي لا من الإمكان الطبيعي أما في رسالة الاتصال (Continuationis) فقال (ابن باجة): وجليّ من هذا أن فهم المعقول من جهة ذلك الرجل هو جزء من العلوم النظرية أي العلم الطبيعي (Scientia

(Naturalıs) ولو كان هكذا فنحن كل البشر ما يعرض لنا من جهل هذا العلم إمّا سيكون لأننا لا نعرف بعد القضايا التي تؤدينا إلى هذا العلم (كما يبدو عن كثير من الصنائع التي يبدو أنها ممكنة ولكنها ذات أسباب مجهولة مثل الكيمياء) (Alkimie) أو أن هذا الفهم له يُكْتَسَبُ بالممارسة والاستخدام في الأشياء الطبيعية ولكن لا نملك بعد من الممارسة والاستخدام الكمّ الذي نستطيع أن نكتسب به هذا الفهم أو سوف يكون ذلك بسبب نقص لطبيعتنا بالطبع، فإن عرض هذا إذن بسبب نقص في الطبيعة فيقال عندئذ نحن وكل من طُبِعُوا على اكتساب هذا العلم بشراً بلبس وإن عرض هذا بسبب جهل القضايا المؤدية إلى هذا العلم يكون عندئذ العلم النظريّ لا مكتملاً بعد، «الفقرة 36»).

2 ـ أما في الصفحة 317 فهو يتطرّق للشيء المشتهى وللشهوة ويقول: «إذن فالشيء المشتهى الذي يتحرك الحيوان بتوسطه هو الجسم والشهوة هي صورته ولذا يجب أن نطلب هذه الأشياء التي تقع تلك الحركة بها حيث يتكلم عن الأفعال المشتركة بين النفس والجسم أي في جزء العلم الطبيعي (In parte Scientie Naturalis) حيث يتكلم عن هذه الأفعال المشتركة كالنوم والسهر وهو تكلّم عن هذا في المقالة التي ألّفها عن حركة الحيوان (De Motu Animalium) إلاّ أن هذه المقالة لم تصلنا بل ما كان نُقِل إلينا عن تلخيص نيقولاوس (المشاء) كان زهيداً. . . (الفقرة 54).

Cf. Nıcolai Perıpatetici abbreviatio tractatus Aristotelis de Motu . Animalium,

3 ـ وفي الصفحة 318 يهتم أبو الوليد بحركتي الجذب والدفع، فيقول: «ففي هذا يوجد تقوّس وتقعّر يعني ففي كل ما يتحرك من جهة الدفع والجذب لا الاستقامة يحدث أن يكون التقعّر والتقوّس بحيث يكون التقوّس سكوناً سوف يكون عنه مبدأ الدفع وإليه سوف تؤول غاية الجذب ويكون التقعّر حركة كما هي هيئة الجسم المتحرك بالاستدارة إذ لكل جسم يتحرك بالاستدارة حركة

تتركب من الجذب والدفع كما قيل في (الكتاب) السابع من الطبيعيات (In septimo Phısicorum) (الفقرة 55)».

أ) في الكتاب الأول: (في مختلف نظريات القدامى عن النفس):

1 ـ في بداية الشرح الكبير يبيّن ابن رشد سمّو العلم بالنفس فيقول: «بعد أن بيّن السبب الذي ينبغي من أجله أن يكون هذا العلم أشرف من العلوم الأخرى وأن يفوقها في السمّو شرع أيضاً في بيان فائدة هذا العلم قائلاً: يعني وخاصة في العلم الطبيعي ثم أعطى السبب الذي يفيد من أجله العلم الطبيعي أكثر من غيره قائلاً... يعني والسبب في هذا هو أن المعرفة بالحيوان إنما هي معرفة أجزائه الطبيعية (Cognitio partium naturalium)... ويجب أن تعلم أن فائدة علم النفس لبقية العلوم توجد بثلاثة أوجه: فالوجه الأول يكون من جهة أن جزءاً من ذلك العلم بل قل أسمى أجزائه ذو هيئة شبيهة بالعلم الطبيعي (Scientia Naturali) فالحيوان أسمى الأجسام القابلة للكون والفساد والنفس أسمى كل ما يوجد في الحيوان» (الفقرة 2 من الصفحة 27).

2 ـ ويقول من بعد ذلك إنه «يجب في هذا العلم البحث والتفحّص لمعرفة طبيعة النفس أي جوهرها ثم لمعرفة كل أعراضها كما هو الشأن في سائر ما ينبغي النظر فيه في العلم الطبيعي (In scientia Naturali) لأن معرفة أي جنس وأي نوع من أي شيء لا تتم إلاّ بمعرفة ذلك النوع وبمعرفة الأشياء التي تعرض له كما قيل في التحليلات الثانية (ut dictum est in Posterioribus Analyticis) (الفقرة الثالثة لصفحة 27)».

3 ـ ويأتي إلى أفلاطون الذي كان يقول: «إن الملكة المتعلقة في الدماغ والنزوعية في القلب والطبيعية (Et naturalis) أي الغاذية (Scilıcet nutritiva) في الكبد أما أرسطاطاليس فيرى أنها واحدة بالموضوع ومتكثرة من حيث القوى» (الفقرة 7 الصفحة 30).

4 ـ ويقف عند بعض التشكيكات متسائلاً في خصوص النفس: «هل يجب علينا

أن نتدّرج مما هو أعرف لدينا إلى ما هو أخفى عندنا؟ وفي هذا تختلف العلوم (Scientie) ففي البعض من العلوم ما هو أعرف لدينا متقدّم كما في الرياضيات (ut in Mathematıcis) وفي بعضها العكس كما في بعض ما يشتمل عليه العلم الطبيعي (in Scientia Naturali). . (الفقرة 10 الصفحة 32).

5 ـ ويُستخلص من بعد ذلك «أن النظر في النفس هو من عمل الطبيعي (Naturalis) إما في كل نفس إن كانت كل نفس هكذا أو في النفوس التي تبيّن أنها هيولانية. . .». (الفقرة 15 الصفحة 37).

6 ـ ويقارن بين الطبيعيين (Naturales) والجدليّين (Dısputatores) فيقول: «فالطبيعيون يختلفون عن الجدليين في شكل التحديد أما الجدليون فيعطون حدوداً حسب الصورة فقط قائلين إن الغضب نزوع إلى الانتقام وأما الطبيعيون فحسب الهيولي قائلين إنه غليان للحرارة والدم في القلب (ebullitio)». (الفقرة 16 الصفحة 37).

7 ـ ثم يلاحظ أن «الذي يقصد النظر في الصور المصاحبة لانفعالات الهيولى غير المفارقة للهيولى من جهة أنها غير مفارقة هو الطبيعي (est Naturalis) الذي ينظر في كل انفعالات الجسم وفي طبيعة هذه الهيولى (et in natura istius materie) وفي انفعالاتها» (الصفحة 38 الفقرة 17).

8 ـ وعن نظرية ديموقريطس (Democritus) الخاصة بالذرّات يشير إلى أنه «بتجمّع البزور فيها (per congregatıonem fundamentorum) يقع الالتئام بينها حتى تتكوّن كائنات مغايرة وإن كانت ذات طبيعية (eıusdem naturae) ويعني بالبروز (fundamenta) اختلافها في الصورة والموضع والنظام، فاختلاف الأجزاء في هذه الأشياء الثلاثة هو بسبب اختلاف المتركبات منها كالكتابات التي تختلف حسب اختلاف الأحرف في هذه الأشياء الثلاثة» (الصفحة 39 الفقرة 20).

9 ـ وعن نظرية أفلاطون في طيماوس (in Thimeo) الذي يحتلّ مكانة مرموقة في

الشرح الكبير وإن كان محلّ نقد من طرف أرسطو كما نعلم من تاريخ الفلسفة اليونانية الكلاسيكية نقرأ «أن تكوين النفس من أسطقسات هذا الكون على أنها فاهمة لأنها متركبة من الأسطقسات تركيباً موسيقياً كروياً (Musica compositione et sperica) وأنها تدرك التآلف (armoniam) لأنها متركبة تركيباً ائتلافياً وأن تلك هي طبيعة الأجرام السماوية (natura corporum celestium) بالنسبة إليه» (الصفحة 57 الفقرة 45).

10 ـ وفي خصوص نظرية التناسخ الشهيرة (Métempsycose) لفيثاغوراس (Pitagoras) «في الأسطورة (ın Apologo) التي وضعها ليصلح نفوس المواطنين» والتي يُستفاد منها «أن أية نفس اتفقت توجد في أي جسم اتفق وأنها تنتقل من جسم إلى جسم» فيقول إنها باطلة «لأننا نرى أن أي شيء كان ذو صورة خاصة وجسم خاص أي نفوساً خاصة وأجساماً خاصة للحيوان. . . فأعضاء الأسد (Leonis) لا تختلف عن أعضاء الأيل (Cervi) إلاّ بسبب اختلاف نفس الأيل عن نفس الأسد ولو كان ممكناً أن توجد نفس أسد في جسم أيل لكانت الطبيعة تفعل عبثاً . . » tunc Natura ociose !!!) (ageret...) (انظر الصفحة 63 والفقرة 53).

11 ـ وعن الخوف والتفكير يذكر ما يلي: «فإنْ كان الخوف والتفكير (timere distınguere) حركتين وإن كانت أية حركة اتفقت منهما خاصة بعضو ما من الجسم فلا ينبغي لذلك أن تنسب إلاّ إلى تلك الأعضاء إذ تلك الهزّة ليس في العضو إلاّ بفعل النفس، فمثلاً يبدو الغضب (Irascı) خاصّاً بالقلب أي أن القلب يهتزّ بهذه الحركة أي ينتفخ (Idest tumescıt) ويبدو الخوف كذلك خاصاً بالقلب لأن القلب ينقبض (Cum cor constringatur)» (الصفحة 67 والفقرة 63).

12 ـ ويعلق على المتكلمين عو جوهر النفس فيقول: «وكل الذين يضعون أن جوهر النفس هو من الأسطقسات لأنها تعرف وتتحرك من ذاتها لا يتكلمون

عن جوهر النفس إلاّ بالتخصيص لا بالتعميم (Nisi particulariter non universaliter) كما ينبغي أن يفعل من يريد الكلام بالطبع (Natutraliter) عنها. . . » (الصفحة 80 الفقرة 83).

13 ـ ويعرض لعديد الآراء في النفس قائلاً: «ولو سلّم إنسان لهم بأن كل حيوان فاهم ولو وضع أن ملكتي العقل والحسّ سيّان فمع ذلك لن يتكلموا أيضاً عن كل نفس فمن تكلم عنها عن طريق المعرفة لا يتكلم عن النفس غير العارفة وأما من تكلم عنها عن طريق الحركة فلا يتكلم عن النفس غير المتحركة ومع هذا فكلا الخطابين ليسا عن نفس واحدة إذ طبيعة النفس المتحركة (Anime mote) غير طبيعة العارفة (Cognoscentis)». (الصفحة 81 الفقرة 84).

14 ـ وعن علاقة الأسطقسات (Elementa) بالنفس يقول في دحض كونها حيّة (وهو ما يُعْرَفُ بـ(L'animisme ما يلي: «ويبدو أنهم يرون أن النفس كائنة في الأسطقسات لأن للكلّ والجزء حكماً واحداً في تقبّل النفس ثم قال. . . أي ولكن لمّا وضعوا أن للكل وللجزء من الأسطقسات حكماً واحداً في تقبّل النفس يلزمهم أن يضعوا أن طبيعة النفس الشاملة وصورتها هما كصورة الأجـزاء أي أن الحكميـن (Indicium) الشـامـل (Universalis) والفـرديّ (Particularis) هما سيّان في طبيعتها. . . » (الصفحة 83 الفقرة 88).

15 ـ ويريد من بعد ذلك أن يعرض المحال المتعلّق برأي من يظن أن النفس تنقسم مع انقسام الأعضاء فيؤكد ما يلي: «والدليل على كون أجزاء النفس لا توجد في أجزاء الجسم هو أننا نرى النبات وكثيراً من الحيوان كالمحززة (Ut anulosa) عندما تنقسم يفعل كلا الجزئين الحركة (Motum) والحسّ (Sensum) في الحيوان والنموّ (Augmentum) والاغتذاء (Nutrimentum) في النبات كالكل ولو كان جزء الحسّ في غير جزء الجسم الذي توجد الحركة فيه لما تحرك الحيوان المحزّز وهو ينقسم لما أحسّ بنفس الجزء بل لكان

جزؤه الذي يتحرك غير الذي يحس وكذلك لو كان الجزء الغاذي من النبات في الجزء غير المنمّى لامتنع إذن أن يحيا (Ut vivernt) كثير من النبات وهو ينقسم (Dividerentur) وأن يحيا وهو يُغرس (Cum plantarentur). . .» (الصفحة 87 الفقرة 93).

ب) في الكتاب الثاني (في الحواس الخمس):

1 ـ في باب المنهجية التي انتهجها ابن رشد في الشرح الكبير نجد أيضاً ما يلي: «بعد أن أراد أن يعرّف الحدّ الشامل (Diffinitionem universalem) لكل أجزاء النفس ولما كان جلياً أنه يكمن في جنس الجوهر (In genere substantie) شرّع يقسّم الجنس إلى كم نوع (Quot modis) يقال في الجوهر ويبحث عن النوع الذي توجد النفس فيه وقال إن الجوهر واحد من أجناس الكائنات (Entium) أي الكائنات من جهة أسبقيتها في الوجود والتي تُعَدُّ النفس واحدة منها إذ يُستبْعَدُ أن نضع النفس كعارض من جهة ما تعطيه لنا المعرفة الطبيعية الأولى (Prima cognitio naturalis) إذ نرى أن الجوهر أسمى من العارض (Nobilior accidente) وأن النفس أسمى من كل الأعراض الموجودة هنا». (الصفحتان 91، 92 الفقرة 2).

2 ـ ويضيف إلى ذلك هذا التعريف: «يعني والأجسام المركّبة تملك هذا الاسم الجوهر بصفة أخصّ من جهة ما هو أكثر شهرة وبالخصوص الأجسام الطبيعية (Corpora naturalia) إذ هي مبادىء الأجسام الاصطناعية (principia Corporum artificialium)» (الصفحة 92 الفقرة 3).

وفي هذا السياق يأتي للحديث عن الفأس كمثال لما يريد بيانه فيقول: «يعني وصور الأجسام الطبيعية وجواهرها هي ماهياتها فلو كانت أداة ما جسماً طبيعياً تماماً كالفأس (Ut securis) (أي لو تصوّرناه كائناً طبيعياً Ens naturale) لكان عندئذ حدّ (Acumen) الفأس جوهره). ثم أعطى الحجة على

ذلك وقال: يعني وَضروري بالنسبة للفأس لو كان كائناً طبيعياً أن يكون حدّه جوهره إذ لا يقال فأساً إلاّ ما هو متركّب من هيولي يعني الحديد (Scilicet ferro) ومن صورة (Et forma) وهي الحدّ ولو حذف الحدّ وكان الفأس جسماً طبيعياً لما كان إذ ذاك فأساً لأن الهيولي والصورة تكونان منعدمتين فيه وإلاّ لقيل فأساً بتشكيك (Equivoce)». (الصفحة 97 الفقرة 8).

3 ـ ويعطي من بعد ذلك طريقته الخاصة في البحث فيقول: «يعني ولأن السبيل الطبيعي (Via naturalis) لمعرفة الأسباب القريبة من الأشياء هو السير من الخفية في الطبيعة (Apud Naturam) إلى الظاهرة عندنا (Apud Nos) والسير من المتأخرة (De posterioribus) في الوجود إلى السابقة (Ad priora) كما قيل في التحليلات الثانية (Ut dictum in Posterioribus) وجب علينا السير لمعرفة الحدود الخاصة بكل جزء من أجزاء النفس في هذا السبيل». (الصفحة 102 الفقرة 12). ويشير إلى طريقة أخرى ويقول إنه: «ينبغي لنا السير دائماً مما هو أعرف (Magis nota) عندنا إلى ما هو أعرف عند الطبيعة» (الصفحة 119 الفقرة 33). ولذا يبدأ بالغذاء (Cibum) قبل الاغتذاء (Nutriri).

4 ـ ويسوق هذا التحديد الأساسي للنفس في الشرح الكبير فيقول: «يعني وجليّ بذاته أن النفس هي سبب الجسم الحي من جهة ما كان الجسم بسببه حياً فكما أن كثيراً من الأشياء الاصطناعية لا تُفْعَلُ إلاّ بسبب علّة غائية (Propter aliquid) كان الحال كذلك في الطبيعة (De Natura) أي أنها لا تَفْعَلُ إلاّ بسبب علّة غائية وهي غاية الطبيعة (Finis Nature) كما أن الصناعة (Ars) لا تفعل إلاّ بسبب العلة الغائية، ثم بيّن أن ما تفعل الطبيعة المتطبّعة (Natura naturate) بسببه يبدو أنه النفس (Anima) عند الحيوان وليس عند الحيوان فقط، بل وفي كل الأشياء الطبيعية. وقال: يعني وكما أن الصورة هي غاية الصناعة (Finis Artis) في الأشياء الاصطناعية كذلك النفس هي غاية الطبيعة عند الحيوان وفي كل الأشياء الطبيعية»... (الصفحة 122 الفقرة 37).

5 ـ ويأتي هكذا تدريجياً إلى مفهومي الحياة والموت فيقول: «يعني وكما أنه يظهر أنه لا يحس (Non sentit) إلاّ مالك النفس كذلك يبدو أنه لا يزداد ولا ينقص (Non augmentatur neque diminuitur) إلاّ ما كان له اشتراك بالحيوان في جزء ما من النفس إذ لا شيء ينقص بالطبع (Naturaliter) أو يزداد بالطبع إلاّ وملك قوّة الاغتذاء ولا شيء يغتذي (Nutritur) إلاّ وكان له اشتراك بالحياة (Vita) المنسوبة إلى الحيوان ولهذا لا يقال هذا الاسم الميت (Mortum) في حيوان (De animali) إلاّ إذا افتقر إلى الاشتراك الذي يملكه مع النبات (Cum plantis)». (الصفحة 123 الفقرة 38).

6 ـ ويعرّف هكذا القوة الغاذية «من هنا كان جليّاً أن الغاذية (Nutriens) هي النفس أولى تلك القوى التي تنسب إلى الغذاء ويعني بالأولى (Prımam) المتقدمة بالطبع (Priorem Naturaliter) وأن المغتذي (Nutribile) هو الجسم وما يغتذي به هو الغذاء ثم قال. . . يعني وبما أنه ينبغي أن تسمّى كل الأشياء حسب غاياتها لأن السبب الغائي (Cansa finalis) أجدر بجوهر الشيء من كل الأسباب فضروري أن تعرّف النفس بالفعل الذي هو غايتها . . . فلنقل إذن إن النفس الغاذية هي القوّة التي طُبِعتْ (Est innata) على التوليد (Generare) بالغذاء للشبيه بالفرد الذي توجد فيه في النوع (In specie) بما أن كل أفعاله ليست إلاّ بسبب تلك القوّة وهذا جليّ في النبات وعند الحيوان». (الصفحة 131 والفقرة 49).

7 ـ ويقول: «فلا بد بالضرورة أن يملك الحرارة (Calorem) كل مالك للنفس الغاذية (animam nutritivam) ولكن لا على الإطلاق (absolute) بل الحرارة الطبيعية (Calorem naturalem) إذ قيل في الجزء الرابع من الآثار العلوية (In quarto Meteororum) إن تلك التي تفعل الهضم (Digestionem) هي الحرارة الملائمة (Conveniens) لذلك الكائن لا الخارجة عنه (Non extraneus)». (الصفحة 133 الفقرة 50). ولا غرو أن لفظة ملائمة (Convenıens) ترادف

هنا الطبيعة (Naturalis) التي وجدناها أعلاه في خصوص الحرارة الطبيعية.

8 ـ ووفي هذا المضمار ينبغي علينا أن نتذكر ما قاله في الفقرة (15) من نفس هذا الكتاب عن الأجرام السماوية: «يعني ويمتنع أن يُفْصَلَ ذلك المبدأ أي المتصل بالاغتذاء عن مبادىء النفس الأخرى أي المطبوعة على الموت (Innate mori) وقال هذا لأن الأجرام السماوية (Corpora celestia) تبدو للعيان متعقلة ومتحركة (Intelligere et moveri) ولكن لا متغذية ولا محسّة (Non nutiri neque sentire) ولذا قال... بما أنه تبيّن أن هذه الأشياء غير معرّضة للموت» (Non esse mortalia)...». (انظر الصفحة 105).

9 ـ ويأتي للحديث عن القرع (Percussio) فيقول على سبيل المقارنة كما هي عادة أرسطو: «بل يجب أن تعلم أن ما يقع في الهواء من قرع الأجسام بعضها ببعض شبيه بما يقع في الماء من دوران (De circulatione) عندما تلقى حجارة في الماء أي أنه يقع في الهواء عند القرعة شكل كروي (Figura sperica) أو شبه كروي قطره هو مكان القرعة بدفع الهواء (Per expulsionem aeris) من ذلك المكان بكيفية متعادلة أو تكاد والدليل على ذلك أنه يمكن سماعه في أية نقطة اتفقت من الهواء تكون ذات عين البعد عن القارع وهو البعد الطبيعي (Et est remotio naturàlis) والأبعد منه لا يستطاع سماع ذلك الصوت فيه ولذلك فكل قرع له شكل كروي محدود». (الصفحة 156 الفقرة 78).

10 ـ و وقد كان هنا يعرّف الصدى مقارناً له بالانعكاس أو التردد (Reflexionem) الذي يستعمل عادة عن أشعة الشمس (De reflexione radiorum) كما نرى في نفس الفقرة وقريباً من هذا المقطع وسوف يقف عند الصدى (Ecco) بعد قليل قائلاً: «لما بيّن الأشياء التي يقع الصوت منها وكيف يقع أن يبين وجود نوع عارض ما للصوت ويقال الصدى وهو تكرار الصوت (Iteratio soni) مع المحافظة على شكله كما (يكون) في الديار المهجورة وقال... يعني أما الصدى فيقع من الهواء الذي يكون واحداً أي محدوداً ومحتوى من جرّاء ذلك

الذي يحتويه ويمنعه من الخروج فعندما تكتمل حركته بفعل القرعة الأولى (A primo percutiente) يدفع الهواء عن جوانب الشيء الذي يحتويه ويقرعه قرعة ثانية شبيهة بالقرعة الأولى التي فعلت الصوت (Sonum) وهكذا يُسمع نفس الصوت مكرراً وكأنه مجيب للأول وشبّه ذلك بالكرة المدفوعة (Spere expulse) إذ عندما تدفع الكرة تحدث فيها حركة (Motus) شبيهة بالحركة الأولى ويُسمع الصدى بعد الصوت الأول كأنه مجيب له بما أنه تبين من قبل أن هناك بين كل حركتين سكوناً (Quies) ولا ينبغي أن يُفهم مما قاله.. أنه يقع من جزء الهواء الواحد لأنه متميز بالحركة عن أجزاء الهواء الأخرى كالحجارة (Ut lapis) عندما تلقى إلى الأمام وكالكرة بل ينبغي أن نفهم أنه يقصد بالهواء الواحدَ (Unum) لأنه محدود (Terminatum) ومحتوى الإناء إذ أن الهواء الذي هو هكذا لو حدث فيه أي انفعال (Passio) وحركة قوية لحدث (فيه) عندئذ من القرعة ما يشبه ما يحدث من سقوط الحجارة في الماء (A casu lapidis in aqua)»... (الصفحة 157 والفقرة 80).

11 ـ وبعد السمع يتطرق إلى الشم ويقول: «يعني أما معرفة ما هي الرائحة وما هو ذو الرائحة الذي نقدر أن نصل منه إلى معرفة ما هي هذه الحاسة من جهة ما يُعطي الطبيعي من تعليم (Secundum quod dat doctrinam Naturalis) فهي أعسر من معرفة ما هو الصوت أو اللون... والسبب الذي لا نفهم من أجله باكتمال فروق الرائحة هو أن هذه الحاسة أضعف (Iste sensus debilior est) عندنا منها عند كثير من الحيوانات. وكان ينوي أن يبرهن بهذا على السبب الذي يفهم العقل من أجله بعسر فروق الروائح (Differentias odorum) وهو أن هذه الحاسة تدرك بضعف (Debiliter) الفروق المحسوسة للروائح (Differentias odorum sensibles) إذ أن إدراك (Comprehensio) فوارق الأشياء المحسوسة من الحاسة (A sensu) هو سبب فهمهما من العقل (Ab intellectu) ولذا فمن افتقر إلى حسّ افتقر إلى إدراك ذلك الجنس من المحسوسات. ثم قال... يعني في إدراك فروق الروائح إذ إن كثيراً من

الحيوانات يبدو أنها تعرف غذاءها (Nutrımenta) بواسطة فروق الروائح كنحن بواسطة الذوق (Sicut nos per saporem) ولا يفوقنا الحيوان في هذا فحسب، أي في إدراك فروق الروائح بل في إدراكها عن بعد (A remoto spatio)»... (الصفحة 167 الفقرة 92).

12 ـ وعن كيفية هذا الأدراك (Compehensio) الذي يسمى أيضاً تقبلاً (Receptio) يقول شارح أرسطو الفذّ: «يعني ويجب أن نرى أن تقبّل صور المحسوسات (Formarum sensibılium) من كل حاسة هو تقابل مفارق للهيولي (Abstracat materıa) فلو تقبلتها مع الهيولى لملكت عندئذ وجوداً واحداً (Idem esse) في النفس وخارج النفس ولذا ففي النفس معان وإدراكات (Interntıones et comprehensiones) وخارج النفس لا توجد لا معان ولا إدراكات بل أشياء هيولانية (Res materıales) لا مدركة أصلاً (Omnino) ثم قال.. يعني وذلك التقبّل الذي هو في الحواس مفارق للهيولى شبيه بتقبّل الشمع لشكل الخاتم (Receptioni cere ad figuram anuli) فهو يتقبله بدون هيولى سواء أكان من حديد أو من ذهب أو من نحاس. ثم قال... يعني ومن جهة هذا النوع ينفعل (Patitur) كل حسّ من الأشياء التي كان مطبوعاً على أن ينفعل منها بالطبع (Naturaliter innatı pati) إما من اللون (Colore) أو من الصوت (Sono) ولكن لا ينفعل منها من جهة كونها لوناً أو صوتاً لأنه لو كان كذلك لحدث أنه لو تقبّلها (Cum recıpert) لكانت إمّا لوناً أو صوتاً لا معنى (Non intentıo)... إذ إن معنى اللون هو غير اللون...». (الصفحة 192 الفقرة 121).

13 ـ ويتخلص من بعد ذلك إلى «أن الطبيعيين القدامى (Antiqui Naturales) لم يقولوا صواباً في هذا المعنى إذا كانوا يقولون إنه لا لون بدون بصر (Sıne visu) ولا طعم بدون ذوق (Sıne gustu) وقالوا هذا إطلاقاً (Absolute) أي إنهم ظنوا أن هناك بين المحسوس والحس تناسباً بسيطاً (Simpliciter) فلو كان أحدهما لكان الباقي ولو فسد أحدهما لفسد الباقي، ثم قال... يعني

وهذا الذي قاله القدامى مصيب في نوع واحد ولا مصيب في نوع آخر. أما الحسّ والمحسوس فيقالان تارة بالقوة (In potentia) وطوراً بالفعل (In óactu) ولكن قول القدامى يتبع في ما هو بالفعل أما في ما هو بالقوة فلا يتبع (Non sequitur) أي أن يكون وجودها وفسادها (Esse eorum et corruptio) دوماً معاً (Sıt semper ınsimul) ولكن خطأ القدامى كان لأنهم تكلموا إطلاقاً عمّا يحتاج إلى تحديد (Determınatione)...». (الصفحة 207 الفقرة 142).

14 ـ ويقف عند حاسة السمع فيقول ما يلي: «بعد أن وضع أن الحس الذي هو بالفعل (Sensus quı est in actu) تناسبي (Relatıvus) بأية صفة كانت أخذ يبيّن هذا ويعطي بناء عليه أسباب (Causas) أكثر الأعراض في الحس (In sensu)، وقال... يعني لو كان إذن ائتلاف الأنغام (Neumata consonantia) (والكلمة الأولى هنا هي الكلمة العربية نغمة جمع أنغام أو بالأحرى نغمات بعد أن أدخلها ميشال سكوت في قاموسه لأنه لم يجد مرادفاً لاتينياً لـلفظة اليونانية Tonos (أي Mélodie ou ton musical) الذي استعملها أرسطو في كتابه عن النفس. وقد أشرنا إلى المفردة العربية التي وردت هكذا مراراً عديدة في معجمنا الرباعيّ الذي يوجد في آخر الجزء الثاني من كتابنا المنشور في «بيت الحكمة» بالصفحات 387 إلى 458: انظر الملحـق الثاني «قاموس المصطلحات والمفاهيم الفلسفية» وقـد شرحت Neumata في الأعداد 248 و 288 و 634 من هذا القاموس اللاتيني واليوناني والفرنسي والعربي الذي اخترت فيه 800 وأدخلت فيه ما لا يقل عن 400 عبارة أو جملة لميشال سكوت الذي يرجع له الفضل في ترجمة العديد من آثار الشارح العربي الشهير إلى اللاتينية إذ لولاه لضاع نهائيـاً الكثير من المؤلفات الفلسفية القيّمة لأبي الوليد مع ضياع أصولهـا العربية ومن بينها الشرح الكبير لكتـاب أرسطو للنفس وأشفعت مقاطع سكوت بترجماتي لها حتى نتذكره هو أيضاً ونحن نحتفي بابن رشد إذ هو

مترجمه الرسمي في القرن الثالث عشر وفي مصيره كمترجم لابن رشد تناسب ذو بال مع مصير ابن رشد كشارح بلا منازع لأرسطو.

وأواصل عرض مقطع ابن رشد الأخير المستخرج من ترجمتنا للكتاب الثاني للشرح الكبير في صفحتي 207 و 208 (الفقرة 143): «يعني لو كان إذن ائتلاف الأنغام في السمع (In auditu) أي الممتزج امتزاجاً عذباً (Mixtione delectabili) هو الصوت والصوت بالفعل هو المسموع بالفعل والائتلاف الذي هو في الأنغام (In neumatibus) ليس إلاّ تناسباً معتدلاً (Proportio temperatainter extrema) بين الطرفين أي بين الصوتين الغليظ والحادّ (Gravem et Acutum) اللذين يقالان (هكذا) بالنظر إلى السمع فضروري أن يكون الاعتدال (Temperamentum) الموجود بينهما (وهو الائتلاف) (Et est consonantia) السمع ذاته بما أن وجود السمع بالفعل ليس إلاّ في ذلك التناسب الذي هو الاعتدال ولأن المعدِّل (Temperans) والمعدَّل (Termperatum) نسبيان (Relativa) ووجود السمع الطبيعي بالفعل (Esse auditus in actu naturale) هو في الصوت المعتدل يحدث كون المسموع والسمع هما في باب النسبة (In capitulo relatinis). . . ».

وقبل أن نمر إلى الكتاب الثالث للشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو وهو الخاص بالعقل (De intellectu) والمعقول (De intellecto) نودّ أن نركّز أيضاً في هذه المناسبة الغرّاء على دور اللغة اللاتينية الحاسم في صيانة التراث العربي الأصيل في العهد الوسيط وفي إيصاله إلينا وإلى العالم بأسره في عهد النهضة (La Renaissance) بعد اكتشاف الطباعة (L'imprimerie) في أوروبا. ولذا اهتممنا منذ ما يقارب العقدين بهذه المسألة المصيرية التي تتمثل في استرجاع الآثار العربية التي لا تزال حبيسة اللاتينية منذ القرون الوسطى وهي في خصوص ابن رشد عديدة إذ صنّفها العلاّمة عبدالرحمن بدوي في كتابه عن الفلسفة في الإسلام المنشور في باريس سنة 1972 وهي تمثّل ثمن آثاره كلها ولا شك أن القضية متأكدة الآن ونحن على أبواب القرن 21 وأكثر من أي وقت مضى وأورد ما تفضّل الرئيس المحترم للمجمع التونسي بتحريره عن هذا الكتاب قائلاً: «لئن ظلّ «شرح ابن رشد الكبير

لكتاب النفس لأرسطو» حبيس اللاتينية طيلة القرون السابقة فإنّ نقله اليوم إلى العربية يمثّل استرجاعاً لأثر خالد من آثار الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية ويزداد هذا الاسترجاع باحتفاء المجمع التونسي «بيت الحكمة» بابن رشـد في الذكرى المائوية الثامنة لوفاتـه. كما يقول «وكتاب الشرح الكبير» يُعَدُّ. . . عوداً بالنص الرشدي إلى قرّاء العربية في كل مكان وزمان صوناً له وإثباتاً لمرجعيته الباقية على الدوام». . . ويقول الدكتور بوحديبة في خاتمة تقديمه: «ويأمل المجمّع التونسي «بيت الحكمة» أن يكون ـ بنشر هذا الأثر الفلسفي الخالد ـ قد وضع بين أيديّ قرّاء العربية في كل مكان كنزاً لن ينضب من القيم المثلى». ولا يسعني إلاّ أن أعبر عن اعتزازي الفائق بصدور ترجمتي هذه المعاكسة retroversion لشرح ابن رشد الكبير من اللاتينية إلى العربية في هذه الظروف السنيّة الممتازة.

ج) في الكتاب الثالث (في العقل والمعقول):

1 ـ يقول ابن رشد في الصفحة 235 والفقرة 5: «أما الإسكندر (الأفروديسي) (Alexander Aphrodisiensis) فيرتكز على هذا القول النهائي ويقول إنه يناسب أكثر الطبيعيين (Naturalibus) أي القول الذي يستخلص منه كون العقل الهيولاني (Intellectus materialis) ملكة محدثة (Virtus generata) بحيث أننا نظن ما يراه فيه وفي ملكات النفس الأخرى من كونها تهيئات (Preparationes) مفعولة في الجسم من ذاته بفعل الامتزاج والتركيب (A mixtione et complexione) ويقال إن هذا لا يُسْتَبْعَد أي أن ينشأ من امتزاج الأسطقسات مثل هذا الوجود السامي العجيب ولو كان بعيداً عن جوهر الأسطقسات بسبب أكبر امتزاج ويعطي دليلاً (Testimonium) على كون ذلك ممكناً بناء على ما يظهر من أن التركيب (Compositio) الذي وقع أولاً في الأسطقسات أي تركيب الأربع أكياف البسيطة (Quatuor qualitatum simplicium) مع كون

ذلك التركيب الصغير هو سبب أكبر اختلاف (Dıversitatis) بقدر ما أن الأسطقس الأول هو النار (Ignis) والآخر الهواء (Aer) وإذا كان هكذا فلا يُسْتَبْعدُ (Non est remotum) أن تنشأ هنالك بتكثّر التركيب (Per multitudınem) الذي هو في الإنسان والحيوان ملكات مختلفة في المقدار (In tantum) عن جواهر الأسطقسات. وقال هذا بصراحة وعلى العموم في بداية كتابه عن النفس (De Anima) وأشار على الناظر أولاً في النفس بوجوب المعرفة المسبقة (Prescire) لعجائب (Mirabilia) جسم الإنسان وقال أيضاً في المقالة (In tractatu) التي ألّفها عن العقل طبقاً لرأي أرسطوطاليس (De intellectu secundum opinionem Aristotelis) إن العقل الهيولاني ملكة مفعولة من المزاج (Facta a complexione)...».

2 ـ ويتساءل الشارح في الصفحة 239 ونفس الفقرة: «كيف تكون المعقولات النظرية (Intellecta speculativa) كائنة وفاسدة ويكون فاعلها ومتقبلها أزليين (Eternum)؟ وما هي الحاجة لوضع وجود العقلين الفاعل (Agentem) والمتقبل (Recıpientem) إن لم يكن هناك شيء ما محدث؟ تلك المسألة ما كانت لتحدث لو لم يكن هناك شيء آخر هو السبب في كون المعقولات النظرية محدثة أما في الواقع فذلك لأن تلك المعقولات تتكون من اثنين أولهما محدث (Generatum) والآخر لا محدث (Non generatum) وما قيل في هذا هو من جهة المجرى الطبيعي (Secundum cusum naturalem) فبما أن التعقّل (Fomare per intellectum) كما يقول أرسطوطاليس هو كالإدراك بالحسّ (Sicut comprehender per sensum) فيكتمل بموضوعين أولهما الموضوع الذي يصبح به الحسّ صائباً (وهو المحسوس خارج النفس) (Sensatum extra animam) أما الآخر فهو الموضوع الذي يكون الحسّ (Senus) به صورة موجودة (وهو كمال الحسّ الأول)...».

3 ـ وفي الصفحة 243 وفي نفس الفقرة 5 نجد هذا التحديد الأساسي للنفس: «ولذا قال أرسطوطاليس في حدّ النفس إنها الكمال الأول للجسم الطبيعي

العضوي (Quod est perfectio prima corporis naturalis organici) . . . ».

4 ـ ويضيف في الصفحتين 262 و 263 (الفقرة 17): «بعد أن بيّن طبيعة العقل الذي هو بالقوة والعقل الذي هو بالفعل وأعطى الفرق بينهما وبيّن قوة الخيال (Virtutem ymaginationis) بدأ يبين أنه ضروري أن يوجد جنس عقل ثالث وهو العقل الفاعل (Intelligentia agens) الذي يجعل العقل الذي هو بالقوة يكون معقولاً بالفعل وقال إن الحالة في وضع العقل الفاعل في هذا الجنس من الكائنات (Entium) هي كالهيئة في كل الأشياء الطبيعية (In omnibus rebus naturalibus) فكما أنه ضروري أن يكون في كل جنس من الأشياء الطبيعية الكائنة والفاسدة (Generabilium et Corruptibilium) ثلاثة من طبيعة ذلك الجنس ومنسوبة إليه أي فاعل ومنفعل ومفعول (Agens et patiens et factum) كذلك يلزم أن يكون هذا في العقل وقال: وبما أنه كما في الطبيعة إلخ يعني وأن تلك هي الحال كما في الأشياء الطبيعية يعني وبما أن النظر في النفس (Consideratio de anima) نظر طبيعي (Consideratio naturalis) لأن النفس هي أحد الكائنات الطبيعية (Entium naturalium). أما المشترك بين الأشياء الطبيعية (Rebus naturalibus) فأن تملك في كل جنس هيولي (Materiam) (وهي ما هو بالقوة كل ما هو في ذلك الجنس) وشيئاً آخر هو سبب وفاعل (Causa et agens) (وهو ما بسببه يُحْدَثُ كل ما هو من ذلك الجنس كما تكون الصناعة في الهيولى (Sicut est artificium apud materiam) فضروري أن تكون تلك الفوارق الثلاثة في النفس. . . ».

5 ـ وفي خصوص العلم الموجود فينا يكتب ابن رشد في الفقرة 20 والصفحة 269: «يُستبعد أن نضع هذه المسألة حول العقل الفاعل من جهة ما هو مُتَحَصِّلٌ (Adeptus) كما يقول الإسكندر فالعلم الموجود فينا في هيئة التحصيل (In disposition adeptionis) يقال باشتراك (Equivoce) في العلم الموجود فينا بواسطة الطبيعة والتعلّم (Per Naturam et Disciplinam) إذن فهذه المسألة كما يظهر ليست إلاّ في العلم (In scientia) الموجود لواسطة

الطبيعة (Per Naturam) فيمتنع أن تكون تلك المسألة إلاّ حول المعرفة الأزلية (Cognitionem eternam) الموجودة فينا أو بواسطة الطبيعة كما يقول ثامسطيوس (Themistius) أو بواسطة المتحصّل (Per intellectum adeptum) في النهاية إذن لأن هذه المسألة هي عند ثامسطيوس حول العقل النظري ولأن بداية قول أرسطوطاليس هي في العقل الفاعل لذا رأى أن العقل النظري هو عند أرسطوطاليس الفاعل من جهة ما هو يلامس (Tangit) العقل الهيولاني ويستشهد على كل هذا بذلك الذي قاله في المقال الأول عن العقل النظري (De intellectu spéculativo)، فقد أثار هناك نفس المسألة التي يثيرها هنا وحلها بهذا الحل بالذات إذ قال في بداية هذا الكتاب... ومن بعد أعطي الكيف (Modum) الذي يمكن منه أن يكون العقل (Intellectus) لا فاسداً (Non corruptibilis) والتعقّل (Intelligere) يكون به فاسداً (Corruptibile) وقال..».

6 ـ ويقول أبو الوليد في الصفحة 287 والفقرة 33: «وتلك هي الحال لسعي العقل (إلى الشيء) وهروبه (من الشيء) كما هي بالنسبة للفهم فكما أنه يفهم (Comprehendit) الأشياء بتوسّط أشكال الصور (Formis ymaginum) ويدركها الحسّ بحضور الأشياء المحسوسة (Rerum sensibilium) كذلك العقل يتحرك من الأشياء ساعياً إليها (Querendo) أو هارباً منها (Fugiendo) عندما تكون أشكال صورها حاضرة (Presentes) كما أن الحس يسعى (إلى) ويهرب (من) عند حضور المحسوس بالذات، ثم قال: وتارة يتحرك (Movetur) بدون استخدام الحسّ إلخ يعني ولذا يتحرك الإنسان إلى شيء ما ولو لم يحسّ به عندما سيتخيله (ymaginabitur) كما أن المحارب يتحرك عندما يتخيل أن النار تشتعل في البروج (In turribus) ولو لم تكن النار مشتعلة بعد. ثم قال: فالمشترك هو أن المحرك هو النار (Movens est ignis) وهو مبدأ المحارب يعني ولو تخيّل محارب داخلي (Preliator intrinsecus) النار في البروج لفكر توّاً في إخماد تلك النار (In destruendo) ولفكر المحارب

المعاكس في إضرامها (In inflammando) (ولو أن) لهما فكرة مشتركة (Communem cogitationem) في ذلك أي أن النار غاية (Finis) موضوعة ومسعى لديهما ولكن من جهة وجهين مختلفين ويمكن أن يفهم ذلك الذي قاله فمشترك الخ أي فالقضية المشتركة (Propositio communis) التي نستطيع أن نعرف منها كل التوابع هي أول تابع (Primum consequens) لوجود النار في البروج ولذا قال: «هو مبدأ بناء على تجارب (Per experentias) المحارب أي مبدأ النظر. . .».

7 - ويقول في الصفحة 288: «فالقوة المفكرة (Virtus cogitativa) كما تبين في كتاب الحسّ والمحسوس (In libro de sensu et sensato) لو تعاونت مع المتعلقة والمتذكرة (Informativa et rememorativa) مطبوعة على أن تقدم من صور الأشياء واحدة لم تحسّ بها قطّ في نفس الهيئة التي كانت تكون من جهتها لو أحست بها (Si sensisset) تصديقاً وتعقلاً (Fide et informatıone) وسوف يحكم العقل عندئذ على تلك الصور حكماً شاملاً (Indicio universali) ومعنى الخيال ليس شيئاً آخر غير هذا أي كون القوة المفكرة تضع (Ponat) الشيء الغائب (Absentem) عن الحسّ كشبيه بالشيء المحسوس (Sensatum) ولذلك فالمدركات الإنسانية (Comprehensibilia humana) تنقسم إلى هذين الشيئين إلى مُدْرِكٍ مبدؤه الحس (sensus) وإلى مدرك مبدؤه الفكر (Cogitatio) وقلنا بعد إن القوة المفكرة ليست العقل الهيولاني ولا العقل الذي هو بالفعل بل قوة خاصة هيولانية (Virtus particularis materialis) وهذا جليّ مما قيل في الحسّ والمحسوس».

8 - وفي ختام الفقرة 33 سوف يقول في آخر الصفحة 288 وبداية الصفحة 289: «ومن هذا سيتبين أن فعل العقل (Actio intellectus) هو يغر فعل القوة المفكرة التي سمّاها أرسطوطاليس العقل المنفعل (Intellecum passibilem) وقال إنها كائنة وفاسدة وذلك جلي في خصوصها بما أنها تملك أداة محددة

(Scilicet medium أي وسط جوف الدماغ (Instrumentum terminatum)
. « . . . ventriculum cerebri)

9 ـ وفي آخر الصفحة 301 وبداية الصفحة 302 (الفقرة 36) يقول ابن رشد عن المعقولات: «أما المعقولات (Intellecta) فتنشأ فينا على وجهين: إما بالطبع (Naturaliter) (وهي القضايا الأولى التي لا نعلم متى وُجدت ولا من أين ولا كيف؟) أو بالإرادة (Voluntarie) (وهي المعقولات المكتسبة (Acquisita) من القضايا الأولى) وقد تبين أنه ضروري أن تكون المعقولات الممتلكة (Habita) من طرفنا بالطبع صادرة عن شيء ما يكون في ذاته عقلاً متحرراً من الهيولى (Liberatus a materia) (وهو العقل الفاعل) ولما تبين هذا يكون ضرورياً أن تكون المعقولات الممتلكة من طرفنا عن القضايا الأولى شيئاً ما مفعولاً متألفاً (Congregatum) من القضايا المعروفة (Ex propositionibus notis) والعقل الفاعل إذ لا نستطيع أن نقول إن القضايا ليس لها مدخل (Introitum) في وجود المعقولات المُكْتَسَبَة ولا نستطيع أيضاً أن نقول إنها وحدها فاعلات لها (إذ تبين أن الفاعل يكون واحد وأزلياً) (Agens esse unum et eternum) كما كان يقصد بعض القدامى وظنوا أن أرسطوطاليس كان يقصدها بالعقل الفاعل» . . .

10 ـ ونأتي إلى الفقرة 60 وإلى الصفحتين 322 و 323 فنجد ابن رشد يبحث من جديد في الحس عند الحيوان قائلاً: «ويظهر أن الضرورة أن يكون الحسّ عند كل حيوان وذلك لأن الطبيعة (Natura) لا تفعل أي شيء سدى، فكل الأشياء الطبيعية تكون إما بسبب العلّة الغائية (Propter aliquid) أو هي أعراض مصاحبة للطبيعة (Accidentia consequentia naturam) بالضرورة (De necessitate) ولا مقصودة مثلاً الشّعر (Pili) الذي ينبت في مواضع لا محددة في الجسم. وإذا كان هكذا لو لم يملك الحيوان الحسّ وهو مع ذلك ماش لفسد تواً قبل أن يبلغ النضوج (Complementum) ولفعلت الطبيعة آنذاك سدى (Ociose) لأنها بدأت تكوّن كائنات لا تستطيع أن تبلغ غايتها في

أكبر جزء أو بالمرة. . . ». وعلى العكس من ذلك، يقول مشيراً إلى الأجرام السماوية: «فيما أن هذه ليست كائنة ولا فاسدة لو ملكت الحسّ لفعلت الطبيعة عندئذ سدى كما أنه لو لم تملك تلك المتحركات (Mobilia) الكائنة والفاسدة الحسّ لفعلت الطبيعة عندئذ سدى، ثم قال: ولكن ذلك هو للتي طبعت على أن تسكن (Quiescere) يعني إلاّ أن انعدام الحسّ (Privatio sensus) يجب أن يكون بالنسبة للكائنات والفاسدات في تلك التي طُبِعَتْ (Innata sunt) على أن تسكن وألاّ تتحرك (Non moveri) إلى الاغتذاء أي في النبات (Scilicet in vegetabilibus)». . .

11 ـ ونختم هذا العرض للعلم الطبيعي في الشرح الكبير ما كان قاله في الفقرة 45 (بالصفحة 311) عن القوة المحركة التي وجدناها هكذا ضرورية للحيوان الباحث عن الغذاء على عكس النبات فالشارح الكبير لأرسطو كان قال هنالك «ويلزم أيضاً من جهة هذا الوجه أن تكون تلك القوة المحرّكة (Virtus movens) في المكان غير الحس إذ أن كثيراً من الحيوان يحسّ ولا يتحرك إطلاقاً. والضرورة ألاّ تتحرك هذه الحيوانات إطلاقاً فبما أن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً أي ألاّ يفعل عضو (Membrum) بدون عون (Sine innamento) ولا تنقص أياً من الأشياء الضرورية (Necessariis) أي أنها لم تحذف لحيوان عضواً يملك فيه عوناً ضرورياً (إلا لو كان ذلك بسبب السقوطات (Occasiones) الحادثة في أصغر جزء مثلاً الإصبع السادس (Ut digitus sextus) وتلك الحيوانات اللامتحركة (Non mato) لا تملك عضو المشي (Instrumentum ambulandi) وهي مع ذلك كاملة (Perfecta) لا مشوّهة (Non monstruosa) (والدليل على ذلك أنها تنجب (Generant) الشبيهات بها وتملك أيضاً في حياتها النضوج (Ascensum) والتدهور (Descensum) كالكائنات الطبيعية الأخرى التي يكون وجودها طبيعياً (Quorum esse est naturale) لذا فالضرورة ألاّ تكون تلك الحيوانات متحركة ولذا لا تملك أعضاء الحركة (Membra motus) ويجب أن تعلم أنه لا يستخدم حجة

المصاحبة (Loco concomitantie) في دحض كون تلك القوى محركة إلاّ من حيث كون مطلبه (Suum quesitum) هو السبب القريب (Causa propinqua) من الحركة وإلاّ لكان الحس آنذاك أحد أسباب تلك الحركة ولكن سبباً بعيداً (Sed causa remota)».

تطور نظرية العقل عند ابن رشد في تلخيصه لكتاب أرسطو في النفس

د/ العمراني جمـال عبـد العلـي
المركز الوطني للبحث العلمي ـ باريس

من المعروف أن ابن رشد اهتم كثيراً بمسألة العقل بتعدد أعماله على كتاب النفس لأرسطو حتى إن مذهبه في العقل أصبح على مرّ العصور كشعار تعرف به فلسفته الخاصة بتأويله لأقاويل أرسطو الوجيزة والمشهورة بغموضها في الموضوع. وضع ابن رشد لكتاب النفس زيادة على الثلاث التصانيف المعهودة وهي الجوامع والتلخيص والشرح على اللفظ عدداً من المقالات ذكرتها الفهارس وبقي البعض منها في ترجماتها العبرية واللاتينية اجتهد فيها لِحَلِّ الشكوك الواردة على أرسطو من لدُن الشرّاح اليونانيين إلى فلاسفة الإسلام وإثبات التأويل الصحيح حسب رأيه في شأن طبيعة العقل المنفعل الذي ذكره أرسطو في الباب الرابع من المقالة الثالثة لكتابه المشهور والذي يصطلح عليه منذ تصانيف الإسكندر الأفروديسي بالعقل الهيولاني.

غرضنا في هذا العرض هو إبراز الموقف الخاص الذي اتخذه ابن رشد في تلخيصه لكتاب النفس بشأن العقل الهيولاني. وتبيين أن هذا الموقف هو أصلي في نص التلخيص كما وصلنا لا أنه مضاف بعد مراجعة لاحقة لتحرير النص أو زيادة من فعل ناسخ كما ذهب إلى ذلك بعض الحذّاق من الباحثين.

موقف ابن رشد في التلخيص موقف خاص يبدو لنا أنه تقدم بالنسبة لما جاء في المختصر وتوطئة إلى ما سيكون عليه مذهبه الأخير الوارد في شرحه لكتاب النفس، الذي لم يصل إلينا في نصه العربي لكن بترجمته اللاتينية التي قام بها ميخائيل سقوطس ما بين العقد الثاني والثالث من القرن الثالث عشر للميلاد. لننطلق من تلخيص ابن رشد لأول كلمات الباب الخامس من المقالة الثالثة لنص أرسطو. يقول ابن رشد (ص 129) في نشرة التلخيص للأستاذ أ. عبري. قال:

«ولما كان الأمر في العقل يجب أن يجري مجرى الأمور الطبيعية وذلك أنه كما نجد في جنس من الأمور الطبيعية الحادثة شيئاً يجري مجرى القابل وشيئاً يجري مجرى الفاعل. . . فقد يجب أن يوجد في العقل هذان الفصلان أعني عقلاً فعالاً وعقلاً منفعلاً».

حتى يتضح، وبأوجز ما يمكن، جوهر ما سيقوم عليه الخلاف بين المفسرين في شأن طبيعة العقل الهيولاني فلنستحضر الفقرة الخامسة من المقالة الثالثة من الشرح الكبير والتي يعدد فيها ابن رشد ثم يوضح الشكوك التي يجب أن يرفعها أولاً كل من يريد تحديد طبيعة العقل الهيولاني.

ومن بين المشاكل الثلاثة التي يحصيها لنذكر المشكل الثالث وهو المعروف بمشكل ثاوفراسطس والذي يطرحه هكذا: إنه ضروري من جهة أن نضع العقل الهيولاني ليست له صورة مخصوصة أي أنه خال من كل صورة، لكنه ضروري أيضاً أن نضعه شيئاً أو موجوداً ما، فإنه إن لم يكن كذلك أعني إن لم يكن شيئاً أو موجوداً ما لم يكن هناك استعداد ولا قبول. إذ الاستعداد والقبول من بين الأشياء التي لا توجد إلاّ في موضوع على ما هو عليه الأمر في الأشياء الطبيعية.

وقد جاءت ترجمة هذا النص كما يلي في الترجمة العربية للأستاذ الغربي التي تفضّلت بيت الحكمة بإهدائها إلى المشاركين في هذا اللقاء (ص 238)؛ أما الثالثة فهي مسألة ثيوفراستس وهي أن وضع كون ذلك العقل لا يملك أية صورة ضروري وأيضاً أن وضع كونه كائناً ما ضروري وإلاّ لما كان تقبل ولا تهيئة.

وهذه المسألة ربما هي التي وجهت عمل الشراح فأبرزت موقفين رئيسيين في شأن تأويل معنى العقل الهيولاني.

تلخيص الرأي الوارد في التلخيص:

يتعرض ابن رشد للخلاف بين المفسرين في هذا المعنى ويذكر الرأيين البارزين في الموضوع اللذين يتردد بينهما فعلاً فريقان من المفسرين: فريق الإسكندر الذي جعل العقل الهيولاني استعداداً فقط مجرداً من الصور، وفريق

الدين سلكوا مسلك ثاميسطيوس على الخصوص الذين يزعمون أن هذا العقل جوهر أزلي لكن بطبيعته استعداد وقوة. وإنّا نجد ابن رشد في المختصر يتحفظ عن الحكم بين المذهبين وكأنه يرجىء البحث في المسألة لوقت لاحق حيث يقول: «ولذلك يستدعي الحكم بين المذهبين قول أبسط من هذا لا يحتمله هذا المختصر».

جاء في التلخيص استفسار وافٍ للمذهبين بتوضيح المحالات التي تَلزمُ كلاّ من الفريقين ختمه ابن رشد بقوله: «فقد تبين من هذا لَكَ المذهبان جميعاً مذهبُ الإسكندر ومذهب غيره في العقل الهيولاني وتبين لك أن الحق الذي هو مذهبُ أرسطو هو الجمعُ بينهما على الوجه الذي قلناه».

والوجه الذي قاله هو الذي يمثل موقفه الخاص في التلخيص إذ يقول (ص 124 ص 2 ـ 3): «وإذا وُفيَتْ هذه الأقاويل قِسطَها من الشكوك ظهر أن العقل هو من جهة استعداد مجرد من الصور الهيولانية كما يقوله الإسكندر وهو من جهة جوهر مفارق متلبس بهذا الاستعداد».

وفي موضع لاحق يقول: فقد تبين إذاً أن العقل الهيولاني هو شيء مركّب من الاستعداد الموجود فينا ومن عقل متصل بهذا الاستعداد... وهذا العقل هو بعينه العقل الفعّال الذي سيظهر وجوده بعد.

... فهو من جهة فعلِه للمعقولات يُسمى فعّالاً ومن جهة قبوله إياها يُسمى منفعلاً وهو في نفسه شيء واحد.

فإذن ليس ههنا إلاّ عقلاً واحداً هو من جهة منفعل عند انضمامه إلينا وهو فعّال إذا ما فارق وهو في نفسه واحد.

إلاّ أن هذا الموقف الذي انفرد به التلخيص قد تشكك بعض الباحثين في نسبته إلى هذا التصنيف أي التلخيص بزعمه أن الفقرات التي تضمّنته في النص ليست أصلية في التحرير الأول للتلخيص. والذي أبدى هذا الرأي الحاذق **Subtile et Ingénieux** هو الأستاذ دافيدسن في مقالته **Averroes, on the Materiel Intellect**

المنشورة أولاً بمجلة Viator والتي أعيد نشرها ضمن عدد من المقالات في كتاب دافيدسن Al- Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect .

ويؤسس دافدسن مقالته هذه على ملاحظات بدت له من خلال قراءته للجُمل التي تتقدم وتلي الفقرات التي استعرض فيها ابن رشد مذهبي الإسكندر وثاميسطيوس قبل الإبداء برأيه، وظن دافدسون أن هذه الفقرات التي يسميها Excursus أي ما قد نترجمه بالتعليق الإضافي أو الاستطراد مضافة إلى النص الأصلي في مراجعة لاحقة أو هي زيادة من طرف ناسخ أخذها من نص آخر لا نعرف له أصلاً.

يستنتج الأستاذ دافدسن من هذا أنّا إذا قرأنا النص مع حذف الفقرات التي تضمنت الاستطراد نجده نصاً متكاملاً يؤيد على الإطلاق مذهب الإسكندر لا غيره في معنى العقل الهيولاني. ولقد وردت عبارة الاستعداد فقط لنعتِ طبيعة العقل في الجملة السابقة للاستطراد وفي الجملة التالية له، فيكون النص متصلاً كما يلي: «وإذا كان الأمر في هذا العقل هكذا فليس طبيعته إلاّ طبيعة الاستعداد فقط، أعني أن العقل الذي بالقوة هو استعداد فقط لا شيء يوجد فيه هذا الاستعداد».

ثم نعبِّر عن الاستطراد المزمَع حذفُه. ونستأنف النص بعد حوالي صفحتين كما يلي:

«وإذ قد تبين هذا فلنرجع إلى تلخيص شيء مما يقوله أرسطو في هذه الأشياء، قال ولكون طبيعة العقل هي هذه الطبيعة أعني كونه استعداداً فقط صار غير مخالط للبدن إلى آخره».

فعلى رأي الأستاذ دافدسن إن وجود هاتين الكلمتين أعني الاستعداد فقط لنعت طبيعة العقل في الموضعين المذكورين دليل كاف لحمل مذهب ابن رشد على أنه في التلخيص بكامله تأييد واقتفاء لرأي الإسكندر في شأن العقل الهيولاني لا غير. فيكون ما جاء فيما سمّاه دافدسن بالاستطراد لا يمثل قطعاً رأي ابن رشد في التلخيص. فعلى هذا قد لا يكون للتلخيص ميزة خاصة في تطور نظر ابن رشد

وفحصه عن طبيعة العقل على خلاف ما ظهر في تلك الفقرات المزمع حذفها.

الردّ على قول دافدسن:

وهذا الرأي في تحرير نص التلخيص يمكن الرد عليه في اعتقادنا من عدة جوانب يتعين الآن أن نشير إلى بعضها بإيجاز.

أولاً: قد يستغرب القارىء لنص التلخيص إذا حذفت منه فقرات الاستطراد لعدم وجود ذكر من قبل ابن رشد للخلاف المشهور بين المفسرين في تحديد طبيعة العقل الهيولاني وقد كان ذكره في المختصر وصرح آنذاك أن الحكم بين المذهبين يستدعي بسطاً أكثر لا يحتمله المختصر. فذكر الخلاف والتوسع فيه في الاستطراد يبدو أنه في محله اللائق به في التلخيص.

ثانياً: كلمة الاستعداد وعبارة الاستعداد فقط لا تحيل على القصد الأول وبالضرورة إلى مذهب الإسكندر وإن كانت نعتاً أصلياً في تصانيف الإسكندر لطبيعة العقل الهيولاني.

إن العبارة الواردة في التلخيص بالحرف هي هذه: «يقول ابن رشد» فإن كان الأمر في هذا العقل هكذا فليس طبيعته إلاّ طبيعة الاستعداد فقط» وهي المستأنفة بعد الاستطراد بقوله قال أي أرسطو ولكون طبيعة العقل هي هذه الطبيعة أعني كونه استعداداً فقط صار غير مخالط للبدن.

فهذه العبارة أي «فليس طبيعته إلاّ طبيعة الاستعداد فقط» هي أقرب شيء لنص أرسطو في أصله اليوناني وفي ترجماته العربية واللاتينية.

جاء في الترجمة المنسوبة لإسحاق بالنص «لذلك ليس له طباع أي العقل إلاّ طباع الإمكان».

وجاء في المختصر كذلك بعدما استنتج ابن رشد أن القوة الناطقة تكون تارة قوة وتارة فعلاً وأنها ذاتُ هيولى، فيتساءل قائلاً: «ما هذه الهيولى وما مرتبتها وما الموضوع لهذا الاستعداد والقوة».

وفي كتاب ثامسطيوس نجد عبارة قوية الشبه بعبارة ابن رشد في التلخيص إذ يقول نصاً: «فيكون العقل ليست له طبيعة أصلاً غير هذه الطبيعة أعني أنه متهيىء لقبول المعقولات كلها». فكل هذه الألفاظ المذكورة الإستعداد والقوة والإمكان والتهيىء ألفاظ مترادفة صالحة لترجمة لفظ أرسطو وعلى هذا تكون كلمة الاستعداد وإن كانت من مصطلح الإسكندر على الخصوص لها استعمال أعمّ للإشارة إلى ما قصده أرسطو بطبيعة العقل.

وبهذا تكون الجملة التالية للاستطراد تذكير بنص أرسطو واستئناف له لطول الاستطراد الذي أبدى فيه رأيه.

وهناك حجج أخرى بالأخص مذهبية لا يمكنني عرضُها في بضع دقائق وقد شرحتها في المقالة التي قدمت بها ترجمتي للقول في القوة الناطقة من التلخيص صدرت مؤخراً بباريس في كتاب نشرناه تكريماً للأستاذ Jean Jolivet.

أما زعم الأستاذ ألفريد عبري بشأن تحرير التلخيص وأنه تال للشرح لا متقدم عليه الذي يؤيده في عدة مقالات فقد ردّ الأستاذ دافدسن عليه وقلت أنا أيضاً في ذلك في المقالة المذكورة.

وآخر ما وجد في مناقشة هذا الاقتراح هو ما كتبه Alain de Libera في المقدمة التي وضعها لترجمته للمقالة الثالثة من الشرح والتي صدرت منذ شهر بباريس ـ مما يظهر الغزارة في التأليف عن ابن رشد حالياً وهو أمر يسعدنا طبعاً ونحن بهذا اللقاء.

يقول دي ليبرا نصاً (ص 17 ـ 18):

«Si l'on compare l'ensemble des écrits d'Averroès sur l'âme au G.C, il nous paraît clair que c'est ce dernier texte qui préserve l'essentiel et selon nous le dernier état de la théorie de l'âme et de l'intellect. Telle n'est pas l'opinion d'A. L. Ivry pour qui au contraire le CM a été rédigé après le GC. Mais cette thèse nous paraît avoir été décisivement réfutée par Elamrani Jamal».

ولا زال النقاش مفتوحاً.

وفي الختام، إن خلاصة القول من هذا العرض هو أن البحث في تاريخ نصوص المتن الرشدي لا زال في أطواره البدائية وله مجال واسع إلى أن تحين الذكرى المئوية المقبلة لوفاة ابن رشد، وشكراً.

دور الميتافيزيقا في جوامع ابن رشد

د/ خوسـب بويـغ مُونتـادا
جامعـة مدريـد

لم يكتب أرسطو أبداً أثراً عنوانه «الميتافيزيقا»، ولم يستعمل أبداً هذا اللفظ. والمرجّح هو أن أندرونيكوس الرودسي[1] (Andronicos de Rhodes) هو الذي جمع في القرن الأول قبل الميلاد أربعة عشر مكتوباً لا تزال العلاقة بينها في حاجة إلى أن تدقق، ولعله هو الذي وضع العنوان «كتب تتلو الكتب في الطبيعة» وسمّى به هذه المجموعة وذلك تعبيراً عن حيرته. إلاّ أن شخصاً معجباً بأرسطو ومتحمساً له في القرن الثاني عشر لم تخامره الشكوك في الأمر التالي: إن أرسطو نفسه هو الذي كان قد رتّب كتاباته بهذه الكيفية واختار هذا العنوان ليدلّ به على أشرف جزء في فلسفته.

وقد نهل هذا المعجب بأرسطو وهو محمد بن رشد (520/1126 ـ 595/1198) من تقليد طويل كان يضمّ قرّاء أرسطو وشرّاحه، وكانوا جميعهم قد قبلوا وحدة كتاب الميتافيزيقا، حتى وإن اختلفت أراؤهم في شأنه. ووجدت في العالم العربي اختلافات حتى فيما يتعلق بالعنوان: سمّي في البداية ميتافيزيقا، أخذاً عن اليونانية؛ وكتاب الحروف[2] لأن كل مقالة عرفت في اليونانية بحرف من الحروف الهجاء؛ والإلهيات، وكتاب ما بعد الطبيعة. وقد فضل ابن رشد هذا العنوان والتصوّر الناتج عنه.

وقد استحق أثر بهذا القدر من الأهمية أن يشرحه ابن رشد في شكل تفسير،

---

(1) J. Moreau, *Aristote et son école* (Paris, 1962)، صص 279 ـ 281. وانظر أيضاً P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* (Paris, 1962)، صص 28 ـ 34.

(2) محمد بن إسحاق النديم (توفي حوالي 380/990)، كتاب الفهرست، نشرة ر تجدّد (طهران، 1971)، ص 312. يوسف القفطي (م 646/1248)، كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء (لايبتسش، 1903؛ أُعيد نشره بالقاهرة: مكتبة المتنبي)، ص 31.

وفي شكل شرح وفي شكل جوامع، ثم في درسه في النهاية في شكل مقالات. واليوم نركز اهتمامنا على الجوامع.

وبينما كان ابن رشد قد قسّم الجوامع الأخرى متّبعاً التقسيم الأرسطي الأصلي، فقد فعل خلاف ذلك في الميتافيزيقا، لقد شعر ابن رشد بصعوبة اتّباع الترتيب الأصلي، لأن المقالات التي جمعت في الميتافيزيقا لا توافق موضوعات معينة على وجه التحديد. وفعلاً فالموضوعات التي درست خلال المقالات الأربعة عشر في الميتافيزيقا يمكن أن ترتّب في أبواب أربعة:

أولاً: المصطلح الفلسفي وتحتوي عليها المقالة الخامسة (الدال).

ثانياً: جدال أرسطو لسابقيه وبصفة خاصة للأفلاطونية حول المثل. وورد هذا النقاش في المقالات الأولى (ألف الكبرى)، والثالثة (الباء)، والعاشرة (الياء)، والثالثة عشر 1 ـ 9 (الميم) والثامنة. 9 الرابعة عشر (الميم والنون)، لكن يجهل ابن رشد المقالتين الأخيرتين.

ثالثاً: مسألة الوجود وهي موضوع البحث في المقالات الرابعة (الجيم) والسادسة (الهاء) ومجموع المقالات من السابعة إلى التاسعة (الزاء والحاء والطاء)، وهذه تجعل موضوع الميتافيزيقا علم الموجود بما هو موجود. وفي النهاية الفلسفة بما هي علم المبادىء التي تؤدي إلى المحرّك الأول. والمقالة الثانية عشر (اللام) وكذلك المقالة الأولى 1 ـ 2 (الألف) تبحث كلها في هذه المسائل. ونترك جانباً المقالات الثانية (ألف الصغرى) وهو أثر مجزّأ يحتوي على شذرات، وكذلك المقالة التاسعة (الكاف) وتلخيص للمقالات الثالثة والرابعة والسادسة وللمقالتين الثالثة والرابعة من السماع الطبيعي[1].

وأمام انعدام التناسق البنيوي هذا ينظّم ابن رشد جوامعه في خمسة مقالات يضيف إليها مقدمة في بداية المقالة الأولى. ويحيل ابن رشد في هذه

(1) انظر I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und interpretation seines Denkens* (Heidelberg, 1966)، صص 586 ـ 594.

المقدمة[1] إلى تقسيم الصنائع والعلوم إلى ثلاثة أصناف: صنائع نظرية وصنائع عملية وصنائع مُعينة في هذه ومسدّدة؛ والمنطق هو جزء من هذه.

وانطلق ابن رشد من كلمات أرسطو التالية: «غاية الفلسفة النظرية هي الحقيقة، وغاية الفلسفة العملية هي العمل»[2]. وهنالك تقليدٌ يبدأ من الشرّاح اليونانيين وتطوّر كثيراً لدى الفلاسفة العرب في خصوص تعريف الفلسفة وتقسيمها. وقد تابعت ك. هاين. C. Hein هذا التقليد واختارت من بين المسائل تلك التي تبحث فيما إذا كان المنطق جزءاً من الفلسفة أو أنه مجرّد آلة[3]. ويعتقد ابن رشد أن قيمة المنطق لا تعدو كونه آلة وهو في ذلك متأثر بالفارابي (م. 339/950)[4]. وعلى العكس من ابن سينا (428/1037) الذي يأخذ المنطق على أنه جزء أساسي من الفلسفة[5]. وهذا التأثر جدّ مفهوم بسبب الإعجاب الذي كان ابن رشد يُكنّه للفارابي باعتباره منطقياً.

ومن الواضح تماماً أن علم ما بعد الطبيعة علم نظري، إلا أنّ العلوم النظرية تكون زيادة على ذلك إمّا كلية وإما جزئية. والعلم الطبيعي وعلم التعاليم علوم جزئية، بينما صناعة الجدل وصناعة السفسطة وصناعة ما بعد الطبيعة صنائع كلية.

---

(1) الفقرات 1 ـ 18 من النشرة والترجمة الإسبانية لـ: ك. كيروس (C. Quirós)، مدريد، 1909. سأذكر الشواهد بحسب الفقرات.

(2) كتاب الميتافيزيقا 993.II ب 20 ـ 21، أو ميتافيزيقا 1.VI، 1025 ب 25 ـ 26.

(3) *Definition und Einteilung der Philosophie* (Frankfurt am Main, 1985)، صص 153 ـ 162.

(4) مثلاً إحصاء العلوم، نشرة A. González Palencia (Madrid- Grenada, 1953) صص 21 ـ 22.

(5) الشفاء، الإلهيات، نشرة الأب قنواتي وسعيد زائد، المجلد 2.I (القاهرة 1380/1960)، صص 10 ـ 11. ويتبنّى ابن باجة (م 1139) موقف ابن سينا، راجع تعاليق ابن باجة على كتاب إيزاغوجي لأبي نصر الفارابي، نشره ماجد فخري أولاً في الأبحاث (الجامعة الأميركية، بيروت) 23 (1970)، صص 35 ـ 54، ثم في نشرته لكتاب تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي (بيروت 1994) ص 26.

وقد يفاجئنا هذا التقسيم في بعض جوانبه، ويجب التذكير بأرسطو[1] حتّى نَفْهَمَ ذلك. يرى أرسطو أن للجدل والفلسفة موضوعاً كلياً (جميع الموجودات)، إلاّ أنه في حين أن وظيفة الجدل هي «امتحان المعرفة» فإن الفلسفة تعطينا معرفة صادقة. والسفسطة علم كاذب، علم الظواهر. وابن رشد يكيّف ما قاله أرسطو في الفلسفة عموماً ويطبّقه على علم ما وراء الطبيعة.

أما العلم الطبيعي، علم الطبيعة وعلم التعاليم، فَهُما عِلْمَان جزئيان لأن موضوعاتهما ينتمي كل واحد منها إلى قسم خاص من الموجودات. وهذان القسمان يرتبطان بالمادة: فموضوعات العلم الطبيعي هي الموجودات المتغيّرة لأنها ذات هيولى. ولكن موضوعات التعاليم هي أيضاً مرتبطة بالهيولى، إذ أنها «الكمية مجرّدة من هيولى» وإن كانت غير قابلة للتغيّر. فهذه الأمور المجردة هي التي تحتاج إلى القيام بالهيولى، وليست موجودات هيولانية. وعلى العكس من ذلك فموضوعات علم ما وراء الطبيعة موجودات لا يلحقها التغيّر وهي بريئة من كل قيام بالهيولى[2]، ولكن هل ينبغي أن نقول إنّ علم ما وراء الطبيعة هو لهذا السبب علم كليّ؟

وهو سؤال كان أرسطو نفسه طرحه[3]. وهو يجيب قائلاً لو لم يوجد موجودات هيولانية أو طبيعية، كان العلم الطبيعي (أي علم الطبيعة) يكون العِلْمَ الكليّ. ولكن لمّا كان يوجد موجودات أشرف من ذلك، وهي ليست متقدمة فقط، بل هي أولى أيضاً، فقد يكون علمها كلياً. إذن يوجد أرسطو معادلة بين «أوّل» وبين «كلّي» ويدقّق فيما بعد محتوى هذا العلم الكلي: «الموجود بما هو موجود

(1) الميتافيزيقا 1004, 2.IV ب 18 ـ 26.
(2) يخطىء ابن رشد (# 3.I) عندما يشير إلى التحليلات الثانية لأرسطو (وهو مقطع مفروض أن يكون 87, 37.I أ 31 ـ 37) لأنّ أرسطو يبيّن هذا الفرق في الميتافيزيقا VI. 1026،1 أ 7 ـ 22.
(3) الميتافيزيقا 1026, I. VI أ 23 ـ 24.

وخصائصه التي له من حيث هو موجود»[1].

توجد عقبتان على الأقل تعطلان طريقة البرهنة، أولاً القول إن هذا العلم هو كلي لأنه أول، يحتاج إلى تأسيس. ثم يجب البرهنة على أن وجود هذه الجواهر الكلية هو موجود كلي تشترك فيه مع الجواهر المحسوسة والكميّات الرياضية[2].

أما ابن رشد فقد نظر إلى المسألة بطريقة تختلف كثيراً عن ذلك. بدأ فعرّف العلم الذي ينظر في «الموجود بإطلاق وفي اللواحق الذاتية له» (2 , 1) على أنه علم كلّي. (وليسمح لنا بالتذكير بأن اللفظ موجود هو ترجمة لـ Tò ón. وعبارة «بإطلاق»: تأتي من ترجمة عبارة haplôs وكان لها معنى «من أخلي سراحه، الطليق، الحرّ»). ولكن يؤكد ابن رشد خاصة على أن تقسيم الفلسفة إلى علم طبيعي وعلم تعاليم وعلم ما وراء الطبيعة لا سبب له إلا وجود الهيولى بمعنى العلّة المادية أو انعدامها (# 3.1).

وطريقة ابن رشد في البرهنة استنتاجية، لأنه ينطلق من فرضية تضع أنّ العلم الكلي الوحيد هو الذي موضوعه الموجود بإطلاق؛ ثم يقصي العلم الطبيعي وعلم التعاليم من هذا العلم الذي يقصره على علم ما وراء الطبيعة. وقد أحسّ ابن رشد بانعدام البرهنة بالاستقراء وشرع فيها: لاح لنا عند النظر في الطبيعة وجود «مبادىء أخر ليست في هيولى ولا هي موجودة بحال بل وجوداً مطلقاً» (# 4.1). يتحدث ابن رشد عن الأشياء التي تلحق الأمور المحسوسة من جهة ما هي موجودة ـ مثل الوحدة والكثرة ـ وتشترك فيها أيضاً الأمور المفارقة. ومهمة علم ما وراء الطبيعة هي النظر فيها وبيان أن كل ذلك يرجع إلى «أسبابه الأول وهي الأمور المفارقة» (# 5.1). وفي ذلك ينجز ابن رشد قفزة نوعية.

---

(1) الميتافيزيقا VI. 1026.1 أ 31 ـ 32.

(2) انظر: J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, (Toronto, 1978) 3rd éd، صص. 298 ـ 299.

وليست البرهنة بالاستقراء مرضية تماماً (فقد تختلط الأسباب والمبادىء مثلاً).
إن ما يريد ابن رشد أن يُلحّ عليه دوماً هو الطابع المفارق لا لهذه الأسباب الأول وحدها، بل وكذلك لموضوع علم ما بعد الطبيعة جميعه وكل ما يوجد لا في مادة هو إلهي. ويظهر الإله على أنه السبب الصوري والغائي والفاعل بوجه ما. ويُبادر ابن رشد فيفسّر لنا لماذا قال: «بوجه ما»: من شرط السبب الفاعل في الأمور الطبيعية أن يتقدّم على مفعوله تقدماً زمانياً، لكن لا يكون ذلك في الفواعل البريئة عن المادة. فالبناء متقدم على الجدار الذي يبنيه، لكن الله ليس متقدماً على خلقه بالزمان.

ترون ملياً أن ابن رشد يبدأ النظر في مسألة دور علم ما بعد الطبيعة بطريقة مستقلة عن أستاذه. وسنرى ذلك بكيفية أوضح عندما يتناول تحديد العلاقة بين العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة تعريفه بطريقة موجبة. ويصير علم ما بعد الطبيعة استمراراً وحتى مكملاً لهذا الجزء من الفلسفة الطبيعية التي تنظر في الأسباب القصوى. نقرأ ما يلي:

> وبالجملة فقصده [أرسطو] في هذا العلم إنما هو أن يعطي ما بقي عليه من العلم بمعرفة أقصى أسباب الأمور المحسوسة، وذلك أنّ الذي تبيّن من ذلك في العلم الطبيعي هو السببان الأقصيان فقط أعني الهيولاني والمحرك» (# 7.1).

انتقلت معرفة الموجود والوجود إلى المستوى الخلفي؛ ويبدو أنها قُصِرت على معرفة «اللواحق العامة» التي تشترك فيها كل أقسام الموجودات. وبذلك يكتسب العلم الطبيعي منزلة مركزية، ويصبح علم ما بعد الطبيعة من لوازمه (Corollaire). وفعلاً أقر بورلاغ (C.J. Burlage) أن علم ما بعد الطبيعة لا يوجد في نظر ابن رشد إلاّ بصفته استمراراً للفلسفة عموماً[1]. والصورة الأكثر تعبيراً عن هذا التصور هو تصوّر الإله على أنه المحرّك الأول (# 9.1).

---

(1) C.J. Burlage, *The Proper Object of Metaphysics in the Latin Text of Averroes* (P. D. Diss. Saint Louis University, 1958)، ص 221 ـ 222.

وبالتالي ليس من العجيب أن يرفض ابن رشد تصوّر ابن سينا لعلم ما بعد الطبيعة، أو على وجه أدقّ، ما يعتبره هو التصوّر السينوي. يرى ابن سينا أنّه من الممكن أن نستنتج وجود العلة الأولى من تحليل فكرة الوجود: الله هو الموجود الواجب وجوده بذاته، بينما الموجودات الأخرى يمكن أن توجد أو أن لا توجد، وإذا وجدت فهي توجد بإيجاب علّة غيرها[1]. إن استنتاج ابن سينا هو سابق على التجربة ولا يتأسس على الوقائع.

وبالرغم من المكانة التي أعطيت إلى علم ما بعد الطبيعة باعتبارها أنثولوجيا الفعل المحرّك، يعتني ابن رشد بالكشف عن كلّ العلل المفارقة في الجواهر المحسوسة. وهو يقسّم موضوعات علم ما بعد الطبيعة إلى قسمين رئيسيين وإلى ثالث ثانوي. I. يحتوي القسم الأولى على I.1 علم الجوهر بما هو أشرف قسم من الوجود و I.2، علم أنماط الوجود والعلل (# 10.1). II. ويحتوي القسم الثاني على هذه الأمور المفارقة البريئة عن المادة التي هي من خلق المحرّك الأول وتحريكه إياها، ويشغل العلم الإلهي هذا الجزء (# 11.1).

والقسم الثالث هو أقلّ أهمية، وينظر في علم ما بعد الطبيعة بما هو تصحيح مبادىء الصنائع الجزئية (# 12.1). وابن رشد يقتفي في ذلك أثر ابن سينا[2]. لكن الجوامع لا يحتوي على هذا الفصل المبرمج ومن المرجح أنّ ابن رشد لم يكتبه أبداً. بينما يحتوي الجوامع على محاولة في المصطلح الفلسفي يذهب بنا أكثر من حدود الألفاظ، فهو يعمّق بعدها الميتافيزيقي، ويسمح الجدول أدناه برؤية هذا التقسيم بوضوح[3]:

---

(1) الشفاء، الإلهيات، I 6 ـ 7، صص. 37 ـ 47. وانظر أيضاً ابن رشد «تهافت التهافت» نشرة موريس بويج (بيروت 1930)، صص. 276 ـ 277.
(2) الشفاء، الإلهيات 2.1، ص 15.
(3) انظر تفسير ابن رشد لذلك في الفقرة 14.1.

فصول الجوامع	تقسيم المضمون	مقالات أرسطو
المقالة I (# 13-18)	مدخل	ميتافيزيقا ألف الصغرى (الثانية)، الهاء (السادسة. 1)
المقالة I	مصطلح	ميتافيزيقا الدال (الخامسة)
المقالة II	I 1 في الحوهر	ميتافيزيقا الزاي (السابعة)
المقالة III	I 2 أنماط وأسباب	ميتافيزيقا الطاء (التاسعة) والياء (العاشرة)
المقالة IV	II. الإلــه	ميتافيزيقا اللام (الثانية عشر)
المقالة V: منعدمة	III. تحديد مبادىء العلوم الجزئية	

وإذا ما قارنّا هذا التوزيع بتجميع الموضوعات المطروقة في الميتافيزيقا بحسب ما قدّمت لنا (انظر أوّل المقال)، فينبغي علينا أن نقرّ بأن ابن رشد اختار اختياراً يمثّل تفكيرَه ذاته تمثيلاً جيداً. وطبقاً لما اعتاده في هذه الجوامع، أهمل الأجزاء التي هي موضوع جدال. أمّا القاموس الفلسفي الموجود في المقالة الخامسة (الدال) فقد جعله في مستوى كتاب كامل وجعل مكانه في بداية الجوامع.

وجدير بالملاحظة أن ابن رشد اختار النواة المتألّفة من المقالات السابعة والثامنة والتاسعة (الزاي والحاء والطاء) محوراً في عرضه. وينظر هذا المجموع في وجود الموجودات المحسوسة؛ فله دور الفلسفة الأولى بالقياس إلى فلسفة الطبيعة التي تُعتبر فلسفة ثانية[1]. ويرتّب ابن رشد عرضه في فصلين: II، في صور الموجودات الحسية ومسألة المادة و III، في النمطين في وجود هذه الموجودات.

كان ابن رشد مضطراً إلى عدم أخذ مقالات كتاب الميتافيزيقا جميعها في الاعتبار لتأليف جوامع (تلخيص)، والأمور التي أقصاها لها ما يبرّر اقصاءها، مثلاً

(1) الميتافيزيقا VII، 1037 أ 13 ـ 16.

بالنسبة إلى المقالة الحادية عشر (الكاف)، ولكن لا يتبرّر ذلك تماماً بالنسبة إلى المقالة الرابعة (الجيم). وفي هذه المقالة التي تعتبر من الكتابات التي تنتمي إلى مرحلة النضج، يؤيد أرسطو القول الذي يثبت وجوداً أولاً (Prôtê ousia)، وهو الموضوع الذي ينظر فيه صاحب الميتافيزيقا. لكن في الترجمات العربية كان تحيط بفكرة الوجود فكرة الجوهرية وكأنها ستار عليها[1]. ولذلك سيذهب ابن رشد فيما بعد إلى التأويل التالي في تفسيره:

«يريد [أرسطو] بالجوهر الأول المبدأ الأوّل للجواهر وهو الله سبحانه»[2].

وفي المقابل يهتم ابن رشد بصفة خاصة بالمقالة الثانية عشر (اللام)، وهو من تآليف الشباب، يمكن أن يعتبر مع ذلك قمة فلسفة. والموجود الذي هو موضوع نظر في هذه المقالة، مقالة اللام، هو الجواهر المفارقة «الأزلية والثابتة»، وتُقابلها الجواهر المحسوسة، سواء كانت فاسدة أو لم تكن. ويحلّل أرسطو ظاهرة حركة العالم ويستخلص منها وجود المحرّك الأول الذي يتماهى تماماً وهذا الجوهر الأزلي الثابت. لكن بما أنّ الكواكب لها حركاتها التي تخصّها فوجب على الفيلسوف أن يضيف إلى ذلك محركات طبيعتها هي أيضاً أزلية وثابتة[3].

ويحبّذ ابن رشد استعمال الاستدلالات الواردة في كتاب الطبيعة وذلك قصد إثبات وجود المحرّك الأول (# 3.4)؛ ويقول بوجود كثرة في المبادىء المحرِّكة (# 9.4 ـ 10)، لكن تأويله يدخل مذهبين غريبين عن النسق الأرسطي. من ناحية يصبح المحرّك الأول السبب الأول الذي يحدث الموجودات المعلولة عن طريق الفيض، ومن ناحية ثانية تكون المعرفة العقلية مفتاحاً لسيرورة الفيض، وهي التي فحصها جون جوليفي J. Jolivet بالتفصيل مسمياً إياها «علّية عقلية»

(1) الميتافيزيقا IV، 1005 أ 35، لا تذكر الترجمة التي اعتمدها ابن رشد إلاّ الجوهر الأول، نشرة موريس بويج، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد 1، (بيروت، 1986)، ص 336:

(2) تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد 1، ص 340، 16 ـ 17.

(3) الميتافيزيقا XII، 6، 1071 ب 5. انظر تقسيم الجواهر الثلاثي في الميتافيزيقا XII، 1، 1069 أ 30 ـ 35.

(Causaliteé noétique)[1]. والأمر الأساسي هو أن المحركات هي العقول التي تعلم المحرّك الأول وتعلم ذاتها، لكن العلاقة بالمحرك الأول هي «علاقة معلول يعقل علّته» (# 41.4)، لأنّ المعرفة والعلية هما شيء واحد.

وينبغي أن تقصي هذه العلاقة فيض الموجودات الهيولانية، لكن يجب أن نترقّب الوقت الذي يحرّر شرحه لبلوغ هذا التصحيح الذي سيشمل حدّ الفيض ذاته[2]. وفي الجوامع المادة الأولى هي أيضاً معلولة لهيولى الأجرام السماوية (# 69.4). وما من شك في أنّ القسم الثاني من علم ما بعد الطبيعة، وهو الذي يرد في الفصل الرابع من جوامعه، ليس تلخيصاً للمقالة الثانية عشر (اللام) من الميتافيزيقا: بل هي أكثر من ذلك بكثير.

إنها أثولوجيا، فيها يظهر الله كمحرّك أوّل أرسطي بقدر ما يظهر كعلة أولى عند أفلوطين. وكان في إمكان ابن رشد أن يعرف مذهب أفلوطين بفضل كتاب الأثولوجيا المنسوب إلى أرسطو[3] والذي يبدأ الميمر العاشر منه كما يلي: «في العلة الأولى والأشياء التي ابتدعت منها»[4].

وبالتالي ليس الموضوع المباشر في هذا العلم هو الوجود، بل الجواهر، الهيولانية والبريئة عن الهيولى. بما أن نظر العلم الطبيعي في الجواهر الهيولانية غير كاف، فهو يحتاج في استكمالها إلى علم يعطينا معرفة العلل جميعها. إذ أن المحرك الأول بما هو كذلك، يمتلك فعلاً ما يكفي في حياة العالم وحركته، لكن

---

(1) J. JOLIVET, «Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rushd et d'Aristote», dans *Arabica* 29 (1982)، صص. 230 ـ 234.

(2) تفسير ما بعد الطبيعة، نشرة موريس بويج، المجلد 3 (بيروت 1948، 1973)، ص 1646 1 ـ 1653 11).

(3) أثولوجيا أرسطاطاليس أو القول على الربوبية. نشرة فر. ديتريسي، برلين ـ لايبتسش، 1882. نشرة عبد الرحمن بدوي، في أفلوطين عند العرب، النشرة 3، (الكويت، 1977)، صص 3 ـ 164. الترجمة الإسبانية L. Rubio، مدريد، 1978.

(4) أثولوجيا، نشرة بدوي، ص 4:134.

لا يكفي في الأشياء البريئة عن المادة، بما فيها الصور الجوهرية. لذلك كان من الضروري أن يكون له فعل يكون به مصدر الأشياء البريئة عن المادة وللمادة أيضاً في نهاية الأمر. ويفضي هذا التطور إلى تحديد علم ما بعد الطبيعة بأنها أثولوجيا (قول في الربوبية) تبيّن كيف يخلق الله العالم ويعتني بخلقه جميعه.

عربه عن الفرنسية مقداد عرفة منسية، وراجعه المؤلف

شرح ابن رشد على مقالة الزاي من كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو

د. نبيل السخاوي

IRHT- CNRS (Paris)

الكل يعرف أن الفلسفة الإسلامية تدين بنشأتها وبتطورها للحركة المتسعة في الترجمة إلى العربية، إما من السريانية وإما من اليونانية، وهي التي جعلت في متناول قراء اللغة العربية قدراً هائلاً من النصوص المخصصة للعلوم والفلسفة اليونانية.

وليس هنا مجالٌ للتعرض بالتفصيل لهذه الحركة التي دامت ما يقرب من قرن، وهي التي مدّت الفلسفة الإسلامية بمادتها ونكتفي بالتأكيد على أن قيمة الترجمات العربية للأعمال اليونانية معترف بها على العموم، من حيث أن هذه الترجمات حفظت بعض النصوص اليونانية التي ضاعت، واستوعبت ما أضافته هذه المذاهب اليونانية وهو ما سيُدمج بطرق شتى في كتابات جلّ المفكرين المسلمين[1].

ولذلك فلا عجب أن يتفق كل المختصين في المجالين العربي واليوناني على ضرورة أن تُؤخذ في الاعتبار الترجمات العربية عند الشروع في نشر النصوص اليونانية الأصلية نشرات نقدية[2]. فكما كتب بيار تِيّي P. Thillet: «(...) إنّ

(1) من المفيد أن يُراجع عن الترجمات العربية للنصوص الفلسفية اليونانية R. Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford, 1962؛ ونفسه "L'éveil de la philosophie Islamique" *R.E I.*, XXXVIII (1970) صص 21 ـ 40، حيث ذكر أهم المصادر والمراجع، A. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968. وفيما يتعلق بالترجمات بصفة أخص انظر بالأساس:
Aristoteles Arabus. The oriental translations and commentaries on the Aristotelian Corpus, Leyde, 1968 *Dictionnaire des philosophes antiques;*
الجزء 1، باريس 1989، ص 455 ـ 481، ص 502 ـ 534.

(2) راجع عن قيمة الترجمات العربية للنصوص اليونانية:
M. BOUIGES, "La critique textuelle de la *Métaphysique* d'Aristote et les anciennes =versions arabes", in *Mélanges de l'Université de Saint-Josef de Byrouthe;* 17

وجود عدد وافر من الترجمات العربية للنصوص اليونانية التي ضاعت أو شُوّهت من شأنه أن يمكّن مؤرخي الفلسفة القديمة والفيلولوجيين المعنيين بنشر النصوص من توسيع دائرة معلوماتهم»[1].

ومن ناحية أخرى فإن دراسة معمّقة للمفردات الواردة في هذه الترجمات[2] وَوَضْع معاجم يونانية - عربية وعربية - يونانية تمثّل ندرتها مانعاً أمام دراسات ذات مغزى في هذا المجال، من شأن هذه الدراسة أن توفر فهماً أحسن للكتابات الفلسفية العربية[3]. وهو أمر من المهم التأكيد عليه، إذ أنه فيما يخص الترجمة

= (1947- 1948), p. 147- 152 *Multiple Averroès*, Paris, 1978. A BADAWI, "Averroès face au texte qu'il commente" (p 59- 90); M. MAHDI, "Remarques sur le commentaire d'Averroès sur la *République* de Platon" (p.91-103); P. THILLET, "Reflexions sur la paraphrase de la *Rhétorique* d'Aristote par Averroès" (p.104-116); Ch. BUTTERWORTH, "La valeur philosophique des commentaires d'Averroès sur Aristote" (p.117-126).

(1) P. THILLET, "Remarques et notes critiques sur les traductions arabes du livre A de la-3 Métaphysique d'Aristote", in *Association Guillaume Budé*, Congrès de Lyon (Paris, 1960), p.114; cf. R. WALZER, «L'éveil...», p. 28; Philipp W. ROSEMANN, «Averroes and Aristotle's, Philosophical Dictionary", in The *Modern Schoolman* LXVI (1989), p. 107-108.

حيث يفحص المؤلف عن الفروق في نص «مقالة الدال» (1022 ب 20 وما بعده)، كما قرئت من خلال النص العربي (تفسير، ص 4،641) قبل أن يشير إلى أنه «حتى هذا التصحيح الطفيف نسبياً يبرهن بما فيه الكفاية على أن الناشرين لكتاب ما بعد الطبيعة لا يمكنهم في المستقبل تجاهل الترجمة العربية».

(2) في هذا المجال يجب ذكر الأعمال العميقة جداً لـ P. THILLET، ومنها على وجه الخصوص:

"Projet de vocabulaire grec- arabe pour l'étude des philosophes arabes", in *Arabic* IV (1957) p. 179- 182: "La formation du vocabulaire philosophique arabe", in *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, BREPOLS, 1994, p 39-54; "Sur le vocabulaire des philosophes. Du grec à l'arabe", in *Bulletin d'Etudes Orientales*, T. XLVIII (1996) p. 25-34, "Réflexions sur les 'Traductions Doubles", in *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosiphique grecque*, institut du Monde Arabe/ PEETERS, p. 249- 263.

(3) راجع: .. R. WALZER, "Léveil" ص 24ـ25، 27. لا يسعنا إلا أن نبتهج بالعمل الذي يقوم به منذ 1992 جرهارد أندريس G. ENDRESS وديمتري غوتا D. GUTAS وهو:

A Greek and Arabic Lexicon, Materials for a Dictionary of the Mediaeva Translations from Greek into Arabic, E.J. BRILL.

وقد صدر منه أربعة أجزاء.

العربية لكتاب «ما بعد الطبيعة» مثلاً نعرف أن ابن رشد يورد أحياناً نص أرسطو برواية أخرى. وأنه لا يكتفي بتصحيح الترجمة التي بين يديه حتى يفهم مذهب أرسطو الحقيقي في هذا الأمر أو ذاك[1]، وإنما يستعمل على وجه الخصوص مفردات أخرى.

وينبغي التأكيد أيضاً على أنه باستثناء «مقالة اللام»، المترجمة إلى الإنجليزية[2] والفرنسية[3] و «مقالة الزاي» التي ترجمتها أنا نفسي إلى الفرنسية[4]، لا توجد على حدّ ما أعلم أية ترجمة لمقالات كتاب «ما بعد الطبيعة» الأخرى في روايتها العربية، وشرح ابن رشد عليها. فأضحى من المرغوب فيه أن تُدرس بقية الكتاب وتُترجم. إذ أنه نص أساسي، مثلما أشير إلى ذلك مرار عديدة، يمكّننا من تقدير موقف فيلسوف مسلم من نص أرسطو (في ترجمته العربية)[5] والتي كان لترجمته اللاتينية دور هام في مصير هذا الكتاب في الغرب[6].

---

(1) راجع Philipp W ROSEMANN، المقال المذكور، ص 104 ـ 106، 110، حيث يقدم أمثلة مأخوذة من «تفسير ما بعد الطبيعة»، «مقالة اللام»، راجع أيضاً:

A. MARTIN, ***Averroès, Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote. Livre Lâm-Lambda.***

باريس، 1984، ص 8 ـ 12.

(2) Ch. GENEQUAND, *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lâm*, Leiden, 1984.

(3) A. MARTIN, *Averroès...* ذكره أعلاه في الهامش 6.

(4) *Etude du livre Zay (Dzêta) de la Métaphysique d'Aristote dans sa version arabe et son commentaire par Averroès*, Thèse de doctorat, Université de Paris 1- Panthéon-Sorbonne, avril 1995.

وقد صدر في سلسلة: *Thèse à la carte*, Presses Universitaires du Septentrion, 1997.

(5) فيما يتعلق بأهمية هذا الأثر كتب ألفرد ل. إيفري. «ليس كتاب ابن رشد «تفسير ما بعد الطبيعة» أحد آثار الشارح التي لم يتفطّن إليه القرن الثالث عشر في الواقع كان كتاب ما بعد الطبيعة على درجة من الأهمية في المتن الأرسطي بحيث لا يمكن معها أن يُجهل، لأنه حسب عبارات فيلسوف اسطاغيرا نفسه «فلسفة أولى» و «أثولوجيا»، وهو عمل يفحص عن الحقائق الأساسية والقصوى لكل موجود»

"Averroès and the West: The First encounter/ Nonencounter", in *A straight path. Studies in Medieval Philosophy and Culture*, the Catholic University of America Press, 1988, p. 153; cf. A. MARTIN, (*Averroès...*, p. 6-8).

(6) نجد أهم المصادر والمراجع في: R. HISSETTE, " En marge des éditions de la =

وفيما يلي سأبرز الموضوع الذي يبحث فيه أرسطو في «مقالة الزاي» من كتابه «ما بعد الطبيعة»، وأعني تعريف الجوهر باعتباره موضوعاً (Upokeimenon)، وماهية (to tı ên einai) ومبدأ وعلة (archê kai aitia) ثم أبيّن موقف ابن رشد من كل جانب من هذه الجوانب في تفسيره لهذا الكتاب[1] قبل أن أختم بملاحظات تتعلق بهذا الشرح.

ولكن لنُشر قبل ذلك بكلمة إلى أن هذا الكتاب أوقع ابن رشد في حيرة شديدة، بسبب تعقيده الشديد[2] وغموضه، وما فيه من ثغرات[3] وضعف[4] تشوّه الترجمة العربية التي كانت بين يديه. وذلك راجع بصفة خاصة إلى انعدام شرح من شأنه أن ينير سبيله، وكان لهذا الانعدام تأثير على مواضع عديدة من تفسير ابن رشد، وفيه نراه محرجاً شديد الإحراج، يصطدم بصعوبات في التفسير والتأويل يصعب تجاوزها[5].

= .Métaphysique d'Averroès", in *Medioevo* XIII (1987), p. 195-221

(1) توحد مسائل أخرى مرتبطة بمسألة الجوهر، مثل الكون ونقد نظرية المُثُل لأفلاطونية والحدّ، لن نبحث فيها هنا.

(2) في آخر تفسيره لمقالة الزاي («تفسير»، ص 1020 ـ 1021) لا يتردد ابن رشد في القول إنه بلغ في تفسيرها أقصى ما انتهى إليه جهده بعد تعب طويل وعناية بالغة ليفسّر مضمون هذه المقالة العويصة. ثم إن هذه الصعوبة أشار إليها تقريباً كل من اهتموا به. انظر مثلاً: P. RICOEUR, *Platon et Aristote*، باريس، 1791، ص 113 و 123: B. DUMOULIN, *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote* مونريال ـ باريس، 1986، ص 204؛ راجع أيضاً R. DANCY الذي ينبّه في (*Sense and Contradiction* دوردريشت، 1975، ص 94) إلى أن «المشكلات حول الجواهر والماهيات كثيرة ومشهورة وهائلة... هنالك مشكلات قليلة هي بسيطة؛ والأخرى مغرقة في الغموض مثل كتاب ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي».

(3) انظر موريس بويج في *Notice*، («تفسير ما بعد الطبيعة»)، الطبعة الثانية، بيروت 1973، ص CXLVI

(4) نفس المرجع، ص CXLVI.

(5) انظر «تفسير»، ص 1021، حيث قول ابن رشد على وجه الخصوص: «إذ لم يصل إليا كلام من القدماء في تفسيره إلا ما يلفى من دلك في مقالة اللام للاسكندر بعضها وتلخيصها لتامسطيوس؛ راجع تفسير «اللام»، ص 1393. انظر عن شرح الإسكندر: BOUYGES, *Notice*, XXXII, CLXXVII, =

I

موضوع مقالة الزاي:

فيما يتعلق بموضوع مقالة الزاي يشير ابن رشد منذ البداية في تمهيده إلى أن أرسطو يطلب الفحص عن الجوهر[1]، قبل أن يبرز الروابط الموجودة بين هذه المقالة والمقالات اللاحقة في كتاب «ما بعد الطبيعة». يقول ابن رشد:

«هذه المقالة هي أول مقالة ابتدأ [أرسطو] يفحص فيها عن الجوهر. ولما كان الجوهر منه مفارق وغير مفارق انقسم النظر في الجوهر إلى قسمين. ففحص في هذه المقالة وفي المقالة التي تليها عن الجواهر الغير مفارقة وعن عددها. ثم فحص في المقالة التاسعة عن القوة والفعل»[2].

أما فيما يخص إشارات أرسطو المتضمنة في الفصل الأول من «مقالة الزاي»

= CLXXVII: راجع .. MARTIN, *Averroès* ص 25، الهامش 2. فيما يتعلق بتلخيص ثامسطيوس، انظر بدوي: «أرسطو عند العرب» الطبعة الثانية، الكويت، 1978، ص 12 ـ 21، ص 329 ـ 333.

(1) عن موضوع «مقالة الزاي» بالتحديد، يراجع من بين ما يُراجع·

TRICOT, Introduction à la traduction de la *Métaphysique*, t.I, p. XXVI- XXVII; R. ALBRITON, "Forms of particular substances in Aristotle's *Metaphysics", in Journal of Philosophy*, 54 (1957), p.704 Ellen S HARING, "Substantial form ın Arıstotle's Metaphysics Z", in *the revıew of metaphysics*, 10 (1956), p.309; V. DECARIE, L'objet de la Métaphysique selon Aristote, Montréal- Parıs, 1961, p. 139, 151-152 id., "Le livre Z et la substance immatérielle", in *Etudes sur la Métaphysique d'Arıstote*, Paris, 1979, p. 167- 171, M.L. GILL, *Arıstotle on substance*, princeton, 1988, p.13-15; Daniel W. GRAHAM, *Aristotle's two systems*, Oxford (paperbacks), 1990, p. 211- 213.

(2) «تفسير»، نشرة بويج، ص 744 ـ 457، وكما يُرى، فإنه هذا الموضع من «التمهيد» يدلّ حقيقة على أن مقالات الزاي والحاء والطاء تؤلف في نظر ابن رشد مجموعة موحدة، راجع دايفد روس Ross في مقدمة نشرته لكتاب «ما بعد الطبيعة»، ص XVIII: «من الواضح أن الزاي والحاء والطاء تؤلف عملاً متصلاً ولا يوجد فقط أجزاء مترابطة في بداية الحاء والطاء، بل تحيل الزاي مقدماً على الحاء، بيمما تبدأ الحاء بتلحيص للزاي (1042 أ 3 ـ22) وتحيل بالرجوع إلى الزاي وذلك بلغة تتضمن ارتباطاً وثيقاً. حقاً تتضمن إحالات أخرى إلى الزاي والحاء والطاء استقلالاً نسبياً، ولكنه من الواضح أنه استقلال يمكن أن يكون لفصول من مجموع أشمل من ذلك».

(1028 ب 2 ـ7) فنلاحظ أن الترجمة العربية تختلف شيئاً ما في هذا الموضع[1]. وهذا أدّى بابن رشد إلى صياغة السؤال الذي طرحه أرسطو في هذا الموضع صياغة أخرى. وهكذا، فعوضاً عن القول إن «ما هو الموجود؟ يعني: ما هو الجوهر؟ ti) (to on; touto esti tıs ê ousia»، يطرح ابن رشد سؤالاً آخر: «ما ماهية هذا الجوهر؟» ويفسِّره على النحو التالي:

«(...) وإنما قال «أرسطو» هذا وعظَّم أمر هذا المطلب، لأنه إذا عُرف ما الشيء الذي هو ماهية هذا الجوهر فقد عُرفت العلة الأولى لجميع الموجودات»[2].

ولكن، وبالرغم من هذا الاختلاف في الصياغة، فإن نيّة أرسطو في تخصيص مقالة الزاي جميعها للفحص عن الجوهر، تجد صدى حقيقياً في تفسير ابن رشد. ويشهد على ذلك التفسير الذي يقدمه الشارح في أول «مقالة اللام»، حيث يشير إلى أن النظر إنما هو في الجوهر على وجه الدقة[3]. وفي هذا التفسير يقدّم ابن رشد إشارات هامة جداً حول مضمون مقالة الزاي، وهي وإن كانت تبحث في الجوهر المحسوس تفسح الطريق للمعرفة التي تقصد إلى الجواهر المفارقة:

«قوله «أرسطو» «إن النظر إنما هو في الجوهر؛ وذلك أن المطلوب هي علل الجوهر ومبادئه» يريد أن النظر في هذه المقالة هو في الجوهر أي في مبادئه. ويحتمل أن يريد أن النظر في هذا العلم «ما بعد الطبيعة» على القصد الأول إنما هو في الجوهر ومبادئه، والأولى أن يكون ما استفتح به كلامه هو غرض هذه المقالة. وعلى هذا التأويل فينبغي أن نفهم ها هنا من الجوهر الجنس الكائن الفاسد و «الجنس» الأزلي. وإن غرضه في هذه المقالة على القصد الأول هو التكلم في مبادىء الجوهر الأزلي، وذلك أن مبادىء الجوهر المحسوس الكائن الفاسد قد بيّنها في مقالة الواو والزاي[4]، وقد تبيّنت أيضاً في العلم الطبيعي لكن بجهة غير

---

(1) «تفسير»، ص 756.

(2) «تفسير»، ص 759.

(3) «ما بعد الطبيعة» اللام 1069 أ 18. "Perı tês ousia ê theôria".

(4) كانت المشكلة المتعلقة بالقيمة العددية للحروف الموسوم بها مختلف المقالات من كتاب «ما بعد=

الجهة التي تبيّنت في هذا العلم»[1].

وحريّ بنا أن نذكر موضعين آخرين من تفسير ابن رشد. يشير في الأول منهما إلى موضوع «مقالة الزاي»، ويفصّل في الثاني مضمونها. أما الأول فهو التمهيد الوجيز إلى «مقالة الحاء» الذي يشير فيه ابن رشد بوضوح إلى أن غرض أرسطو في هذه المقالة تتميم القول في أوائل الجوهر المسمّى «صورة» وهو موضوع المقالة التي قبل هذه[2].

= الطبيعة» سبباً في الخلط بين بعض المقالات وبين أخرى (مثلاً اللام، 1403، 10)، انظر في حصوص هذه المشكلة بويج، *Notice*, p. CLIII- CXLIX; *Index B*، مادة «مقالة»؛ Ch. GENEQUAND, *Ibn Rushd's Metaphysics* لايدن، 1984، وهو يشير بحق إلى أنه: «يحسن بنا أن نتذكر أن ابن رشد قلمّا يشير إلى المقالات بأسمائها، ولعل ذلك راجع إلى شعوره بالصعوبة التي يثيرها ذلك» (ص 8)؛ MARTIN, *Lâm*، ص 39، الهامش 50، وص 56، الهامش، E. BOOTH, *Aristotelian Aportetic ontology ın Islamıc and Christian thinkers*، كامبدرج، 1983 (ص 137 وما بعدها) حيث يقدم المؤلف إشارات وجيرة لها طبيعة تتعلق بالنصوص وترتيبها الرمني

(1) «تفسير»، ص 1406 ـ 1407. (الترجمة الفرنسية: ... MARTIN, *Averroès*ـ يبرز ملخص مقالة اللام الوارد في التمهيد بوضوح هذا التوجه المنهجي الذي يبدأ من الفحص عن الجوهر المحسوس وينتهي إلى الجوهر المفارق. يقول ابن رشد: «وأما مقالة اللام، (...) فغرضه [أرسطو] الأول فيها أن يعرّف مبادىء الجوهر المحسوس الأول. لكن شرع في أولها بأن يعرف مبادىء جميع الجواهر بإطلاق، فابتدأ بمبادىء الجوهر الكائن الفاسد وذكر بما تبين من ذلك في مقالة واو وزاي؛ ثم بيّن مبادىء الجوهر الأول وبيّن أن هذا هو جوهر وعلى كم نحو هو مبدأ» (النشرة المذكورة، ص 1404؛ الترجمة الفرنسية MARTIN, *Averroès*، ص 41 ـ 42)؛ راجع: Ch GENEQUAND, *Ibn Rushd's Metaphysic*، ص 19، والهامش رقم 20: V. DECARIE, "Le livre Z et la substance ımmaterielle"، وهو بحث ذكر أعلاه، وقد خصصته مؤلفته في جملته لإثبات الروابط الموحودة بين مقالة الزاي ومقالة اللام.

(2) «تفسير»، ص 1022، 5 ـ 10، تدل هذه الإشارة على أن الروابط بين مقالة الزاي ومقالة الحاء كانت واضحة في نظر ابن رشد، انظر: V. DECARIE, *L'objet de la Métaph*، ص 153 والهامش عدد 1، وفيها تسترجع المؤلفة جدول التطابق بين مقالتي الزاي والحاء الذي وضعه روس ROSS (شرح II، 226) مبدية بعض التحفظات؛ راحع F. GRAYEFF, *Arıstotle and his School*، نيويورك، 1974، ص 112 ـ 114؛ انظر كذلك Daniel W. GRAHAM، المرجع المذكور، ص 258 ـ 259، وهو يعتبر مقالة الحاء امتداداً لمقالة الزاي

ويوجد الموضع الثاني في التمهيد «المقالة اللام»، وهو يحتوي على تحليل وجيز لكل مقالة من مقالات «ما بعد الطبيعة» كما وردت في ترجمتها العربية التي يفسّرها ابن رشد[1]. ففيما يخص مضمون مقالة الزاي يشيـر ابن رشد إلى أنّ:

«(. . .) «أرسطو» بيّن أيضاً من أمر هذا الجوهر الكائن الفاسد أنه إنما يتكون عن جوهر كائن فاسد هو مثله بالنوع والجنس؛ وأن المتكون والفاسد هو الشيء المجتمع من الصورة والهيولى؛ وأن الصور ليست بكائنة ولا فاسدة إلاّ بالعرض، وأنه لمكان هذا ليس للصور الأفلاطونية غناء في الكون (. . .) واستقصى الفرق بين الجوهرين، ثم بيّن فصول الجواهر الأول وميّز أجزاء الصور من أجزاء الهيولى. وهذا كله فعله في المقالة التي عليها حرف الواو وفي المرسوم عليها حرف الزاي»[2].

بقي علينا بعد ذلك أن نرى كيف يفسّر ابن رشد نصاً من «مقالة الزاي» (الزاي 2، 1028 ب 28 ـ 30) يطرح فيه أرسطو مجموعة من الأسئلة الأساسية، ستأتي «مقالة الزاي» والمقالات التي تأتي بعدها بحلول مفصّلة لها، ففي ردّ فعله على هذا النص يشير ابن رشد إلى أن غرض فيلسوف اسطاغيرا هو إحصاء المعاني المختلفة التي يطلق عليها الجوهر، وأن يرى أيها هو علّة الجوهر المطلوب، ثم يؤكد في موضع بعد هذا على أن أرسطو يريد أن يفحص عن هذا الجوهر الذي هو الموضوع، أي عن «علّته»[3]. .

أما المعاني المختلفة التي يطلق عليها الجوهر فهي، كما هو وارد في الزاي 3 (1028 ب 34 ـ 36)، الأنية والكليّ، والجنس والموضوع. وعندما يشرح ابن رشد هذه الجملة يناظر بين موقف أرسطو هنا ورأيه الذي صرّح به في كتاب «المقولات»[4]، قبل أن ينبّه إلى أنه يرى أن فيلسوف اسطاغيرا إنما قال ذلك لأنه

---

(1) «تفسير»، ص 1393 ـ 1405؛ راجع Alferd L. IVRY، البحث المذكور، ص 153 ـ 158.

(2) «تفسير»، ص 1402، 15 ـ 1403، 10؛ ترجمة (محوّرة) مارتان MARTIN، المرجع المذكور، ص 37 ـ 39.

(3) «تفسير»، ص 768 ـ 769.

(4) «المقولات»، 5،2 أ 11ـ 2 ب 5.

من المسلم به أن الموضوع الذي تُحمل عليه سائر الأشياء هو أحق باسم الجوهر[1].

أما بالنسبة إلى المذهب الأرسطي في أن الأنية، وكذلك الماهية ينتميان أولاً وبإطلاق للجوهر، وبصفة ثانوية للمقولات الأخرى («مقالة الزاي» 1030،4 أ 29 ـ 30)، فيقدم ابن رشد تفسيراً لا يتطابق تماماً ونص أرسطو، إذ يلاحظ أن الحد، لا الأنية، مثلما ورد في النص الأرسطي، هو الذي يكون للجوهر بنوع أول ومبسوط، ثم يكون للعرض، كمثل ما هو العرض في وجوده لا مثل ما هو بنوع مبسوط إذ كان ليس موجوداً بنوع مبسوط بل بتقييد[2].

وأخيراً، فالإشارات الأخيرة في «مقالة الزاي» والتي تقول إن «الأنيّة هي العلّة»[3] أدت بابن رشد إلى أن يخصص لها شرحاً مهماً يؤكد فيه خاصة على أن أرسطو:

«(. . .) يريد أنه قد يطلب في أمثال هذه المواضع بحرف لِمَ السبب الذي هو ماهية الشيء، وهو الذي رسمناه فيما سلف رسماً منطقياً يريد حيث قال إنه الذي يدلّ عليه الحد»[4]. وذلك أن هذا السبب الذي هو الصورة بيّن وجوده ها هنا بيانين منطقيين أحدهما الحد والآخر السؤال بحرف لِمَ[5].

---

(1) «تفسير»، ص 796.

(2) «تفسير»، ص 804.

(3) الزاي، 17، 1041 أ 27 ـ 28: «من الواضح إذن أن مطلوبنا هنا هو العلة» (phaneron otı zêteı to aition)؛ راجع 1041 ب 27 ـ 28؛ الحاء 1، 1042 أ 17.

(4) الإشارة هي إلى كتاب «الجدل» 5، 1011 ب 38: "esti d oros men logoso to ti hn einai sêmainôn".

(5) تفسير، ص 1011، راجع 1041 أ 27 ـ 28. خصص كوعان B.S. KOGAN في كتابه *Averroes and the Metaphysics of Causation*, NewYork Press, 1985 فصلاً عنوانه «قول ابن رشد في الترابط الضروري»: من ص 71 إلى ص 164، وعلى وجه الخصوص ص 123. «كل ضروب المقارنات بين الأشياء ممكنة، لا شك في ذلك، لكنه من الواضح أن ابن رشد يعتبر بعض المقارنات هي بالطبع أكثر مغزى من غيرها. وهذه هي التي تكشف عن الطبيعة الذاتية في الأشياء وعن بنيتها الداخلية الجوهرية والتي تُنتج حدوداً حقيقية».

II

الجوهر من حيث هو موضوع:

يبرز ابن رشد في تفسيره لهذا الجانب الأول من الجوهر أن أرسطو كان في المقالة المخصصة لذكر معاني الألفاظ المستعملة في «ما بعد الطبيعة» قد بيّن أن اسم الهوية والموجود[1] يقال على معانٍ عديدة: فهو يدل أحياناً على ماهية الجوهر المُشار إليه، وعلى الجوهر المشار إليه نفسه، وأحياناً على عرض ما في هذا الشخص المشار إليه.

وهذا يتفق تماماً مع مضمون مذهب أرسطو وسياقه في تعدد معاني الموجود[2]. وفضلاً عن ذلك يصف ابن رشد بالتحديد موضوع إحدى مقالات «ما بعد الطبيعية» (أي مقالة «الدال» التي عدّد فيها أرسطو معاني الوجود)، ويشير دون أن يذكر عنوانها إلى أن الأمر يتعلق بضرب من ثبت للمفردات الفلسفية فيه ذكر المعاني المختلفة للألفاظ المستعملة في ما بعد الطبيعة[3].

---

(1) هوية وموجود: كثيراً ما يرد هذا الاستعمال المزدوج عد ابن رشد؛ راجع مثلاً مقالة اللام (نشرة بويج، ص 9،1719)، كالهيولى والعصر. لاحظ أن هذه الظاهرة كانت موجودة منذ الترجمات العربية للنصوص اليونانية. ويعرّفها بيار تيّي P. THILLET بالتعريف التالي: «وهو أن يستعمل المترجم كلمتين (وأحياناً ثلاث كلمات) لترجمة كلمة يونانية واحدة. وعلاوة على إحصاء النصوص التي يوجد فيها هذه الظاهرة وذكر المراجع الرئيسية، يستخرج بيار تيّي نتائج تتعلق بصفة خاصة بكون «المترجمين عملوا عموماً بعناية واحتياط فائقين، ولم يكتفوا باستعمال «المعاجم»، فهم يفكّرون في معاني الألماظ في النص النموذجي ولغة الترجمة»، وبكون «الترجمة لا تبدو «آلية»، أي أنه كثيراً ما يحدث (. .) أن يوحي السياق باستعمال لفظ أضيف إلى الأول ("Reflexions sur les Traductions Doubles"، بحث مذكور، ص 263).

(2) انظر الزاي 1028،1 أ 10. «الموجود يقال بمعان عديدة (To on legetai pollachôs)؛ راجع المصدر نفسه، 11 ـ 15.

(3) «تفسير»، ص 746، المصدر نفسه، ص 747 حيث يعلن على وجه الخصوص أن أرسطو: «لما بين أن اسم الموجود واسم الهوية يدل كل واحد منهما على مقولة الجوهر وعلى سائر أعراض الجوهر التي هي المقولات التسع يريد أن يبين أن هذا الاسم إنما يدل أولاً وبإطلاق وتقديم على مقولة الجوهر وأنه يدل بتقييد وتأخير على مقولة مقولة من مقولات الأعراض التي إنما يقال فيها=

أما فيما يخص الرأي الأرسطي وهو أن الجوهر من حيث يردّ إلى الموجود بالمعنى الأول والمطلق هو الموضوع الحقيقي والمعيّن، الذي يظهر في مقولة مقولة من المقولات[1]، فيؤكد ابن رشد وهو متفق في ذلك مع فيلسوف اسطاغيرا، على أنه:

«وإذ قد تبين أن اسم الموجود يقال على أجناس المقولات، فبيّن أن الأول الذي ينطلق عليه من هذه اسم الموجود أو الهوية بإطلاق هو الشيء الذي يُجاب به في جواب: «ما هو هذا الشخص المُشار إليه القائم بذاته؟» وهذا السؤال هو سؤال عن الجوهر ودليل عليه»[2].

ويرد بعد هذا في تفسير ابن رشد تدقيقاً مهماً وهو أن هذه البرهنة الأرسطية كلها برهنة منطقية، كما هو الشأن بالنسبة إلى جلّ المقدمات المستعملة في علم ما بعد الطبيعة، الذي ينظر إلى الموجود المطلق بحدود ورسوم منطقية[3].

وما ينبغي التنبيه عليه هو أن هذه الإشارة ترِد في كتاب آخر من كتب ابن رشد وعنوانه «تلخيص ما بعد الطبيعة»[4]، وهو الكتاب الذي يبرز فيه ابن رشد أن

= إنها موجودة من أجل كونها أعراضاً للموجود بذاته وهو الجوهر».

(1) الزاي 1، 1028 أ 5 ـ 28: «(. .) هذا الموضوع هو الجوهر والمفرد (touto d'estin ê ousia kai to kath' ekaston) الذي يظهر تمام الظهور في مقولة ما، إذ أن الخيّر أو الجالس لا يقالان أبداً بدونه».

(2) المرجع نفسه، ص 747.

(3) المرجع نفسه، 749. انظر هُوفمان R. HOFFMAN, «La puissance argumentative de la logique spéciale dans la Métaphysique d'Ibn Rushd", in *Penser avec Arıstote*, Etıtions Erès, 1991, p. 667- 675. وقع التنبيه مراراً على الروابط بين علم ما بعد الطبيعة والمنطق في تفسير ابن رشد؛ راجع مثلاً تلخيص مقالة الجيم، ص 1399 ـ 1400. لاحظ أن أرسطو في ما بعد الطبيعة، الباء 2، 996 ب 25 ـ 997 أ 15 (الشك رقم 2 الذي سَيُحَلّ في الجيم 3) كان قد بيّن أنّ معرفة البراهين المنطقية هي شرط لدراسة العلوم المختلفة؛ راجع «تفسير»، م 1، ص 198، حيث يشير ابن رشد إلى الطابع المنطقي لموضوع البحث في مقالة الباء

(4) وقد شُك في صحة نسبته إليه. المصادر البيبلوغرافية المتعلقة بهذا الشكل مذكورة في H.J. LULOFS, *Nıcolas Damascenus on the philosophy of Aristotle*، لايدن، 1969، ص 33، =

البيانات المستعملة في علم ما بعد الطبيعة هي أكثر ذلك بيانات منطقية، لها وظيفتان: إما من حيث هي آلات وسبارات وقوانين تسدد الذهن وتحرزه من الغلط، وهو الاستعمال الخاص بها، وإما أن تؤخذ على أنها جزء صناعة برهانية فتستعمل في صناعة أخرى على جهة المصادرة والأصل الموضوع[1].

ويعمد ابن رشد إلى شرح أمر آخر يتعلق بكون كل مقولة من المقولات إنما توجد بمقولة الجوهر (الزاي 1، 1028 أ 29 ـ 30) وهو يحرر لهذه الغاية ملاحظة طويلة وهامة في خاتمة تفسيره قائلاً على وجه الخصوص:

«وإذا تبين هذا كله من أمر الجواهر فبين أن الجواهر هي علة أنية الأعراض والأعراض إنما وُجدت لمكان الجواهر. وإنما كان هذا واجباً لأنه إذا تبين أن اسم الموجود يُقال على المقولات العشر، وأن الجوهر أحق بذلك الاسم، وكان قد تبين أنه إذا كانت أشياء كثيرة تشترك في اسم واحد، وكان بعضها أحقّ بذلك الاسم من بعض، فإن الذي هو أحق بذلك الاسم من جميعها، هو السبب في جميعها ثم حال بعضها عند بعض في السببية كحالها في الاسم فعن هذه المقدمات ينتج أن الجوهر علة سائر المقولات، وهو الذي قصد «أرسطو» بيانه في هذا الموضع»[2].

وعندما يفسّر ابن رشد عرض أرسطو لمختلف المذاهب الخاصة بالجوهر في الفصل الثاني من مقالة الزاي (1028 ب 8 ـ 27)، يرى من الضروري أن يميز بين وجهات النظر المختلفة التي يمكن أن يستند إليها الفحص في موضوع مثل هذا، ويشير إلى أن:

= هامش 7؛ راجع بوث. E. BOOTH، المرجع المذكور، ص 128، هامش 124؛ وينتهي شارل جينيكان Ch. GENEQUAND إلى النتيجة التالية: وهي أن «في وسعنا راهناً أن نستنتج على يقين أنه (أي مؤلف هذا الكتاب) كان إنساناً حصيفاً أراد أن يؤخذ على أنه ابن رشد (المرجع المذكور، ص 11)؛ هاربات أ. دافدسون Herbet A. DAVIDSON, *Alafarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, 1992، يشير بحق إلى أن لفظ «تلخيص» هي سبب الغلط، لأنه يدل حقيقة على شرح متوسط لا على جوامع» (ص 221، هامش 5).

(1) نشرة عثمان أمين، القاهرة 1958، ص 34 ـ 35.

(2) «تفسير»، ص 752.

«هذه الآراء بأعيانها من آراء القدماء، هي التي ذكرها «أرسطو» عنهم عند فحصه عن مبادىء الجوهر المتحرك أعني الطبيعي. لكن فحصه ها هنا عن هذه هو بجهة غير الجهة التي فحص بها في السماع الطبيعي. وذلك أن هناك إنما فحص عن مبادىء الجسم بما هو طبيعي، أي بما هو موجود ساكن أو متحرك؛ وهنا إنما فحص عنه من جهة ما هو جوهر فقط، أي قائم بذاته. وذلك أن كون الشيء جوهراً وعرضاً هي القسمة الأولى التي ينقسم بها الموجود بما هو موجود. والفرق ما بين هذا الطلب والطلب الذي في العلم الطبيعي أن هذا الطلب يفضي إلى معرفة الصورة الأولى لجميع الموجودات والغاية الأخيرة. وذلك الطلب الذي استفتح به في العلم الطبيعي إنما أفضى إلى معرفة المادة الأولى والصور الطبيعية والمحرك الأول»[1].

وأما الجوهر بمعنى «الموضوع» فيدرك ابن رشد أن الحد الذي يحدّه به أرسطو هنا («الموضوع هو الذي تُقال الأشياء الأخر عليه، وأما ذلك بعينه فلا يُقال على غيره» (1028 ب 36 ـ 37: to d'upokeimenon esti kath' ou ta alla legetai, ekeino de auto mêketi kat' allou) ليس غير الذي ورد في كتاب «المقولات»[2].

وزيادة على ذلك، يرى ابن رشد أن الفحص عن الموضوع إنما هو فحص عن العلة[3]. وتتوافق هذه الزاوية العلية والإشارات الواردة في «تلخيص ما بعد الطبيعة»، لكن يستبدل فيه لفظ العلة بلفظ المبدأ:

«إن اسم الجوهر... ينطلق على معان؛ إلا أن أشهرها والمقر بها عند الجميع هو الشخص المشار إليه الذي ليس في موضوع ولا يُحمل على موضوع؛ كأشخاص من الناس والحيوان والنبات والكواكب والحجارة. ولهذا ما ينبغي أن

---

(1) نفس المرجع، ص 759 ـ 760.
(2) نفس المرجع، ص 769؛ راجع «المقولات»، 5، 2 أ 11 ـ 15.
(3) نفس المرجع.

نجعل الفحص عن مبدأ هذا الجوهر المحسوس»[1].

بقيت الصعوبة الكامنة في مقالة «الزاي» 3 (1029 أ 7 ـ 19)، والتي تجعل من المادة وحدها الجوهر باعتبارها هي الموضوع الأخير للحمْل. وحيث أنه لم يكن لدى ابن رشد تفسير يوثق به للتغلب على هذه الصعوبة لجأ إلى هذين التفسيرين.

فهو من ناحية يؤكد على أن أرسطو. «إنما قال ذلك لأن الهيولى أعرف في الجوهرية من الصورة في بادىء الرأي؛».

ويضيف مؤكداً على أن هذا القول ليس قول أرسطو:

«ولذلك أتى «أرسطو» بعد هذا بالأقاويل التي توجب أن الهيولى وحدها هي الجوهر وأنها العلة في كون المُشار إليه جوهراً»[2].

ومن جانب آخر يشير إلى أنه يحتمل أن يكون أرسطو قد قصد أن يقول: «إشارة إلى رسم الجوهر المشهور وهو أنه الذي تُحمل عليه سائر الأشياء، ولا يُحمل هو على شيء أصلاً. ويكون إنما قال ذلك لأن هذا الرسم يُوجب أن تكون الهيولى أحق باسم الجوهر من الصورة. ولذلك شرع بعد هذا في الحجج التي توجب أن الهيولى وحدها هي علة الجوهر المُشار إليه»[3].

ويقصد ابن رشد إلى أن يؤكد بوضوح على أن أرسطو إنما يقتصر في هذا الجزء من المذهب على رواية النظريات التي ليست نظريته[4]، لذلك يبين مذهب

(1) «تلخيص»، ص 40. راجع «تهافت» ص 369، 10ـ 11 (نشرة بويج).

(2) «تفسير»، ص 772 ـ 773.

(3) نفس المرجع.

(4) نفس المرحع 20 وما يليها عن المذهب الذي يوحد بين المادة والجوهر انظر على وجه الخصوص.

T. MAUDLIN, «Substances and Space-Time: What Aristotle would have Said to Einstein?", in *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Ed. du CNRS, 1990, p. 429- 470.

وفيه يهتم الكاتب بأن يبين في الجزء الأول من بحثه. «أن هذا الموضع يحتوي على مقدمة، عادة ما تُغفل في النقاش، وهو ما يسمح بالحكم على الدليل هنا على أنه غير أرسطي وأن إنكاره يمنح أرسطو وسائل تجنّبه نتائج فيها خلف. وقصد إلى بيان لماذا لا يمكن أن تُقبل هذه المقدمة، =

أرسطو الحقيقي وهو أنه:

«ليس يمكن أن تكون الهيولى هي الجوهر وحدها فقط، إذ كان قد نرى أن المعاني المفارقة في الفهم أعني التي لا تفهم بالقياس إلى غيرها كالحال في الهيولى بل تفهم بذاتها أحق باسم الجوهر وهو المعنى المعطي وجود هذا الشيء المشار إليه وهو الذي يدلّ عليه الحد. ولذلك يُظن أن الصورة أيضاً جوهر إذ كانت هي الماهية التي يدل عليها الحد، والمجموع أيضاً من الصورة والمادة جوهر وأن هذين أحق باسم الجوهرية من الهيولى».

ويضيف قائلاً:

«هذه الأقاويل التي أتى «أرسطو» بها ها هنا هي أقاويل جدلية مشهورة. قدمها بين يدي فحصه البرهاني عن الصورة. ولذلك أتى بها بعضها مبطلاً للصورة في كونها جوهراً، وبعضها مثبتاً لها ثم هو بعد ذلك يفحص الفحص البرهاني عنها»[1].

وتفضي هذه الملاحظات (التي تتعلق بهذا الجانب الأول من الجوهر، كما فهمه أرسطو وكذلك ابن رشد على أنه الموضوع المفرد المعيّن المشار إليه المركب من مادة وصورة)، تفضي في الفصول ٧ ـ ٩ من مقالة الزاي إلى كلام مفصّل وطويل يحلّل فيه التغيّر وأصنافه، وفيه يهتم فيلسوف اسطاغيرا ببيان أن هذا الجوهر هو بالتحديد القابل للكون والفساد، لا ما يتركب منه، أي المادة والصورة[2].

= فوجب عليه إدخال معنى "Energeia" (الفعل) و "Dunamıs" (القوّة) مستعملاً إياهما لتعليل الربط بين الصورة والمادة: راجع:

W C. CHARLTON, *Arıstotle physics I and II*, Appendıx "Dıd Aristotle believc in Prıme Matter?", Oxford, 1970, p. 129-145, D. STAHL, «Stripped away. some contemporary obscuritıes Surıounding Metaphysics Z 3 (1029a 10-26)" ın *Phıonesıs*, 26 (1981), p. 177- 180.

(1) «تفسير»، ص 777.

(2) تكون هذه الفصول الثلاثة مثلما ينبّه على ذلك روس ROSS, *Aristotle's Metaphysics* (II, 181) وتريكو TRICOT, *La Métaphysique* (I, 378, n.2) كتاباً مفصلاً وهو مع ذلك يرتبط بمجموع مقالة الزاي والفصل 15 (1039 ب 26) يحيل عليه؛ راجع DECARIE, *Objet de la Métaph.*، ص 145، هامش 4، حيث تشير المؤلفة إلى إحالات أخرى من هذه الفصول الثلاثة في مقالة الزاي. من المفيد أن يُطالع فيما يتعلق بكلّ المشكلات المفحوص عنها في الزاي من الفصل 7 إلى الفصل 9 : =

لنقتصر من كل ذلك على موضع من الزاي 9 (1034 أ 30 ـ ب 7)، يستحق منا عناية خاصة، لأنه يُتيح لابن رشد فرصة يظهر فيها بجلاء ارتباطه بمذهب أرسطو، ويظهر في الوقت ذاته خصومته للأفلاطونيين المحدثين الذين غلطوا في نظره بابتعادهم عما يعتقد أنه مذهب أرسطو الحقيقي.

ونجد فعلاً في شرح ابن رشد لهذا الموضع أحد أطول النقاشات المتعلقة بمسائل مذهبية ذات أهمية بالغة، مثل نظرية المثل الأفلاطونية، ونقد أرسطو لها، وتفسيرات الشرّاح اليونان، وآراء الفلاسفة والمتكلمين المسلمين الخ. ويعود ابن رشد إلى هذا الفحص في شرحه لمقالة اللام[1]، ويملأ هذا الفحص في نشرة بويج كل الصفحات 881 ـ 886. وتستحق هذه المناقشة وحدها دراسة منفردة، وبما أنه لا يمكننا القيام بذلك هنا نكتفي بإبراز محاورها الرئيسية.

فبعد أن شرح ابن رشد كعادته هذا الموضع من «الزاي 9» جملةً جملةً، باستثناء بعض الاختلاف في المفردات، يبدأ بعرض الشكوك على مذهب أرسطو الذي يقول إنه إن كانت ها هنا صُور مفارقة فإنها ليس لها غناء في الكون، وإن الكون إنما يكون من الأشياء المتفقة بالصورة المختلفة بالعدد. وفعلاً يقول ابن رشد شارحاً ذلك إنه إذا أنزل أن الذي بالقوة إنما يكون بالفعل عن الشيء الذي هو من جنسه أو نوعه بالفعل وكنا نجد ها هنا حيوانات كثيرة ونباتاً كثيراً يخرج من القوة إلى الفعل من غير زرع يتولّد عن مثله بالصورة فقد يُظن أنه يلزم أن تكون ها

= S. MANSION, "Sur la composition ontologique des substances sensibles chez Aristote (Métaphysique Z 7-9)", in *Etudes Aristotéliciennes*, p. 75-87.

(1) يعود ابن رشد في شرحه الطويل على مقالة اللام (1070 أ 27 ـ 30، نشرة بويج، ص 1491 ـ 1506) بإسهاب وتفصيل إلى كل المسائل التي عالجها هنا: نظرية المثل، موقف أرسطو، تأويلات الشرّاح اليونان، آراء فلاسفة الإسلام ومتكلّميه، الخ... لاحظ أن المواضع الموازية في هذا الشرح لمقالة اللام تتميز بأنها أوضح وأن بنيتها أكثر إحكاماً (من جراء أن ابن رشد كان في حوزته شروح الإسكندر وثامسيطوس لمقالة اللام، مثلما يقول في أول اللام وآخر الزاي). راجع شارل جينيكان Ch. GENEQUAND، المرجع المذكور، الفصل III: "Spontaneous Generation and Form" ص 24 ـ 32. كان هذا الشرح الطويل موضوع بحث هام قام به م. ألآر M. ALLARD: "Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création», in *Bulletin d'études orientales (BEO)*, XIV (1952- 1954), p. 7-59.

هنا جواهر وصور هي التي تعطي هذه المتكونات من الحيوانات والنبات الصور التي هي بها حيوانات ونبات. ويشير ابن رشد إلى أن هذا أقوى ما يُحتج به لأفلاطون على أرسطو.

وبعد أن عرض ابن رشد أدلة أخرى تؤيد وجود الصور المفارقة، ينسب هذا الرأي إلى «المتأخرين» من المتفلسفين على فلسفة أرسطاطاليس، الذين يضعون ما يسمونه العقل الفعّال. ومن هؤلاء ابن سينا، الذي انقاد إلى هذه النظريات واعتقد أن الصور كلها عن العقل الفعّال وهو الذي يسميه «واهب الصور»، وقد يُظن أن تامسطيوس أيضاً قد ينقاد إلى هذا الرأي، وقد صرح بذلك في تلخيصه مقالة اللام من «ما بعد الطبيعة» والشرح على كتاب «النفس». أما الإسكندر فقد يظهر من أمره أن رأيه موافق لرأي أرسطو ها هنا ولما قاله في المقالة السادسة عشرة من كتاب «الحيوان»، حيث ورد الرأي نفسه في تكوّن الأشياء عن البزور من ذاتها.

تلك هي الشكوك التي أوردها ابن رشد قبل أن ينتقدها متفقاً في ذلك مع مذهب فيلسوف اسطاغيرا. فيعرض بالتفصيل برهان أرسطو على أن الصور ليس تتكون بذاتها، لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الكون من غير مادة فالمتكوّن هو المصوَّر. وهكذا فإن المكوِّن هو الذي يحرك المادة حتى تقبل الصورة التي تخرج المادة من القوة إلى الفعل.

بعد أن يفصّل ابن رشد هذا الأمر الأخير، يضيف بإصرار:

«فعلى هذا ينبغي أن يُعتمد في هذا الموضع، وهو الذي اعتمده أرسطو».

ثم يعاود هجومه على هؤلاء «المتأخرين» من المتفلسفين على فلسفة أرسطاطاليس، الذين غلطوا ولم يفهموا برهان أرسطو أمثال ابن سينا، وكذلك الفارابي حسب ما تبيّن في كتابه في «الفلسفتين». ويشير ابن رشد إلى أن هؤلاء الفلاسفة إنما مالوا إلى مذهب أفلاطون لأنه رأي قريب الشبه مما يعتقده المتكلمون المسلمون في هذا المعنى: من أن الفاعل للأشياء كلها واحد، وأنها ليس تؤثر بعضها في بعض. وذلك أنهم رأوا أنه يلزمهم عن تخليق بعضها لبعض

المرور في الأسباب الفاعلة إلى غير نهاية، فأثبتوا فاعلاً غير جسم (تفسير عدد 31، ص 881 ـ 886)[1].

III

لجوهر من حيث هو ماهية:

يضع ابن رشد تعريف أرسطو للجوهر أنه الماهية[2] في زاوية عليّة. ففي

---

(1) هذه الانتقادات التي وجّهها ابن رشد إلى مذاهب سابقيه وخصومه ومتكلمي الإسلامي، كانت موضوع دراسات وبحوث هامة. A.M. Goichon, *la distinction de l'essence de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, 1937; L. Gauthier, *Ibn Rochd*, Paris, 1948; M. Fakhri, 'Notes On Existence In Averroesv And Avicenna", in *Miscellanea Mediaevalia*, 1963, p.414-417; A. El-Ehwani, 'Being and Substance in Islamic Philosophy, Ibn Sina versus Ibn Rushd", in *Miscellanea.* ., 1963, p.428-436; F. Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", in *Mediaeval and Rennaissance Studies*, IV (1958), p.1-16, p.Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sina's Essence-Existence Distinction", in *Journal of American Oriental Society*, 92, 3 (1972), p 425-453, F. A Cunningham, "Averroes vs Avicenna on Being", in *The New Scholasticism*, 48 (1974), p. 185-218.

(2) عن هذا التعبير من المفيد أن نطالع to ti ên einai. hD P AUBENQUE, *Le problème de l'être* chez Aristote، النشرة الثانية، باريس، 1966، ص 260 ـ 472، والهوامش، حيث يحلل المؤلف بدقة المعاني المختلفة لهذه العبارة انظر كذلك: E BUCHANAN, *Aristotle's theory of being*، ص 30 ـ 39 The syntax and Meaning of "to ti ên einai"؛ ص 40 ـ 50: Being as "What it Was for Each Thing to be". Cambridge, Massachusetts, 1962

أما فيما يخص اللفظ العربي أنيّة/ إنيّة فقد أفسح المجال لتأويلات شتّى من حيث نشأته وتشكيله انظر. S VAN DEN BERGH مادة *annivva* في *EI2*، I، ص 529؛ راجع (A. HASHAOUI, essence existence) "*Annivva ou Innivva*، في PUF *Encyclopédie philosophique*، 1990، ج 1. يُراجع أيضاً "R.M. FRANK, "The origin of the Arabic philosophical term anniyya، في *Cahiers* de Byrsa، 1956، ص 181 ـ 201، حيث يعرض تاريخ هذا اللفظ، ويضرب له أمثلة عديدة في الترجمات السريانية والعربية من المصادر اليونانية؛ M. -Th. d'ALVERNY, "Anniyya-Anitas" في *Mélanges offerts à Et. Gilson*، تورُنتو، 1959، ص 59 ـ 91؛ P. THILLET, "Indices porphyriens dans la Théologie d'Aristote" في *Le Néoplatonisme*, Paris 1971, CNRS، ص 293 ـ 302. حيث يقترح أن نرى في هذه الكلمة اسماً مجرّداً مشتقاً من اليوناني on، أو بصفة أدق هو رسم ontotês، وهو لفظ أحدثه فُرفوريوس، راجع Thillet "La formation du vocabulaire..." مقال مذكور، ص 45، هامش 25.

معرض تفسيره لفقرة من مقالة «الزاي 3» (1029 أ 29 ـ 33)، يوضح الأسباب التي يرى أنها أملت هذه الطريقة في الفحص. وهذه الأسباب هي:

«وإنما وجب أن نترك الفحص عن المركّب لأنه جوهر متأخر عن الجوهرين اللذين منهما تركّب؛ والفحص إنما هو عن علل الأشياء لا عن المعلومات إذ كانت الأشياء معروفة بأنفسها وعللها مجهولة؛ وهو أيضاً بيّن بنفسه أنه جوهر»[1].

ولإبراز هذه الزاوية العلية، يصرح ابن رشد في شرحه للفقرة 1029 أ 32 ـ 34 قائلاً:

«ولما كان من المعروف بنفسه أن أشخاص الجوهر موجودة وجواهر، فقد ينبغي أن نجعل طلبنا للجوهر الذي هو جوهر أول لهذه الجواهر وعلة لها أي بغير وسط»[2].

ثم يؤكد في خاتمة شرحه على أن أرسطو إنما يطلب في علم ما بعد الطبيعة مبدأ الجوهر الأول. فلذلك جعل ابتداء الفحص عنه من مبادىء الجواهر المحسوسة. فإذا تبين له أن مبادىء الجواهر المحسوسة، أعني الصور إنما هي جواهر؛ وكان قد تبيّن في العلم الطبيعي أن هناك جرماً محسوساً هو السبب في سائر الجواهر والمحسوسات ومتقدم عليها، تبين أن صورة هذا الجرم هي مبدأ الجوهر الأقصى، المتقدم على سائر الجواهر، وأنه المعطي سائر الجواهر الجوهرية الكائنة الفاسدة[3].

أما فيما يتعلق بتفسير ابن رشد للفكرة القائلة بأن الجوهر والماهية هما شيء واحد بعينه، وكذلك فيما يخص تعريف الماهية (الزاي 4) فقد صيغ هذا التفسير بألفاظ تذكّر بموضع من «الدال 8» ورد فيه أن: الماهية، التي يعبّر عنها الحد، تقال أيضاً على جوهر كل شيء (1017 ب 21 ـ 22).

(1) «تفسير»، ص 778.

(2) «تفسير» ص 779.

(3) المرجع نفسه، ص 779 ـ 781.

فيقول ابن رشد:

«وإذا قد فصلنا قبل ذلك على كم نوع يُقال الجوهر، وقلنا إن أحدها هو الذي يُجاب به في جواب «ما هو هذا الشخص المشار إليه؟» الذي يعطي وجوده، فلننظر في هذا الجوهر الذي يدل عليه الحد ما هو»[1].

أما الموضع الذي يوجد فيه التعريف الأرسطي للماهية باعتبارها Kath' auto («ما بذاته») في كل موجود، مثلما هو الحال في «الدال 18» (1022 أ 25) وفي «الزاي 4»، حيث يتم الفحص حسب ملاحظات ذات طابع جدلي (logikôs)، فيفسره ابن رشد دفعة واحدة في إطار منطقي. وفعلاً تعني عبارة (logikôs) عنده (وهي عبارة قد تؤخذ في معنى منتقص نوعاً ما) الخليفة المنهجية لهذه النقطة الدقيقة من مذهب أرسطو. والتي يفسرها تفسيراً يختلف بقدر ملحوظ عن المنظور الأرسطي:

«لما كان أكثر ما يُفحص عنه في هذا العلم هي من المقدّمات المنطقية؛ وكان أحد المقدمات المنطقية ما قيل في صناعة المنطق، من أن جوهر الشيء هو الذي يُجاب به في جواب «ما هذا الشيء، أعني شخص الجوهر؟ «أرسطو» وقد قلنا أولاً في هذا في بعض أقاويلنا قولاً منطقياً إنّه شيء يدل عليه بما أنيّة الشيء، يريد وقد رسمنا هذا الجوهر في بعض أقاويلنا رسماً منطقياً أنه الشيء الذي يدلّ عليه القول المعطي إنية الشيء الذي هو الحد»[2].

وهذه الاعتبارات ذات الطابع المنطقي، والتي ليس فيها نبرة تحقير، تؤدي بابن رشد إلى مواصلة تحليله للنص الأرسطي، وهو تحليل يكشف عن بعض الاختلافات التي ترجع إلى ما أصاب الترجمة العربية من خلل تشويه في هذا الموضع»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 782.

(2) المرجع نفسه، ص 785.

(3) المرجع نفسه، ص 787 ـ 788. تصحيح العبارة «أنك أنت لست بالفعل أنك موسيقي، إذ لست بذاتك أنت موسيقس» (الزاي 4، 1029 أ 13 ـ 16) في الترجمة العربية: «فإن كون الشيء في =

وكان من جرّاء هذه الاختلافات أن الحد الأرسطي للماهية أنها «ما بذاته» (kath' auto) لا يظهر بكل الجلاء المطلوب في شرح ابن رشد، بالرغم من أنه يتبنّاها كلياً، مثلما يشهد على ذلك نص آخر، وهو «جوامع ما بعد الطبيعة» (نشرة عثمان أمين، ص 16) والذي نجد فيه بوضوح تام صدى لهذا المفهوم الأساسي في الميتافيزيقا الأرسطية. وفعلاً يبين ابن رشد متفقاً في ذلك مع ما جاء في كتاب «التحليلات الثانية» معنى «ما هو ما بذاته» (Kath' auto) فيقول:

«أما «ما بذاته» فإنه يُقال على أوجه، أحدها أنه يُقال على المُشار إليه الذي ليس في موضوع، وهو شخص الجوهر. ويقال أيضاً على كل ما عرف منه ما هو. وبالجملة على كل ما يُقال عليه الجوهر بإطلاق. وقد يقال «ما بالذات» في مقابل «ما بالعرض»، وقد فُصّل ذلك في كتاب البرهان»[1].

أما أن الماهية والصورة هما شيء واحد عند أرسطو، فذلك أمر لا يطرح أية مشكلة في شرح ابن رشد. فنجد في الشرح رقم 53، الذي يردد صدى لمقالة «الزاي 15»[2] إشارات هامة، بصرف النظر عن بعض الاختلافات بين النص الأرسطي والترجمة العربية. ومثال ذلك: يشرح لنا ابن رشد أن أرسطو يعني بـ «الكلمة ((logos الجوهر الذي يدل عليه الحد، أي الصورة. وكأن أرسطو يقول إذن: الجوهر يقال على وجهين مختلفين؛ منها شخص الجوهر، وهو المركّب، ومنها صورة شخص الجوهر هذا. ثم إن شخص الجوهر، هو الذي له الكون والفساد؛ وأما الآخر، الذي يدل عليه الحدّ، فليس له كون ولا فساد. ثم يضيف بعد ذلك بقليل:

«ماهية (quiddité) البيت المطلقة ليس لها كون، بل الكون، إنما هو الموجود الذي لهذا البيت المشار إليه (تفسير عدد 53 ص 984 ـ 985).

= مكان ليس هو أنه موسقوس وذلك أن الموسقس والأين ليس واحداً بذاته (تفسير، ص 784 ـ 785).

(1) «التحليلات الثانية»: 1،4، 73 ب 5 ـ 25.

(2) الزاي 15، 1039 ب 20 ـ 22: الجوهر صنفان: المركب (to sunolon) والصورة (ologos).

ففيما يتعلق بهذا الجانب المهم من مذهب أرسطو (وهو أن الجوهر والماهية والصورة تترابط ارتباطاً وثيقاً، وأن الماهية هي التي يوجد لها حد بالمعنى الأول والأساسي والمطلق، يبدو أن ابن رشد يتبع بإخلاص مذهب أرسطو، وهذا يتضح تماماً إذا ما اعتمدنا على مواضع شتّى من «جوامع ما بعد الطبيعة» ومن «التهافت». ففي «الجوامع» يؤكد ابن رشد على أن أشهر معاني الجوهر هو المُشار إليه الذي لا في موضوع ولا على موضوع. ثم يضيف بعد ذلك مباشرة أن «إذ كان هذا هو المقرّ به عند جميع المتفلسفين أنه جوهر كان ما عرّف ماهية هذا الشيء المشار إليه عندهم أحرى أن يسمّى جوهراً» (النشرة المذكورة، ص 11). ثم يشير على وجه الدقة إلى أن «الذات» تقال بإطلاق على المشار إليه، الذي ليس في موضوع ولا على موضوع، وهو شخص الجوهر المشار إليه». ومن ناحية أخرى يطلق هذا اللفظ على «كل ما يعرّف من هذا المشار إليه جوهره، وهي كليات الجواهر» (ص 15). ثمّ يضيف فيما بعد (ص 35) قائلاً:

«إنه قد قيل في كتاب «المقولات» إن المحمولات الكلية صنفان: صنف يعرف من شخص الجوهر ماهيته وذاته؛ وأن أعم كلي بهذه الصفة هي المقولة المسمّاة جوهراً. وصنف لا يعرّف من شخص الجوهر ماهيته وذاته، بل إن عرّف فما ليس بجوهر، وهو بالجملة إنما يوجد في موضوع. ولذلك قيل في حده إنه الذي يُقال على موضوع. وقيل في الجوهر إنه الذي يُقال لا على موضوع وأعمّ الكليات التي بهذه الصفة هي التسعة الأجناس من الأعراض، أعني الكمّ، والكيف، والإضافة، والأين، والوضع، ومتى، وله، وأن يفعل، وأن ينفعل»[1].

(1) «المقولات»، 1،3 ب 10 ـ 4، 2 أ 10، راجع «التهافت» وفيه نطالع ما يلي: إن القوم [الفلاسفة] لما نظروا إلى جميع المدركات وجدوا أنها صنفان صنف مدرك بالحواس وهي أجسام قائمة بذاتها ومشار إليها وأعراض مشار إليها في تلك الأحسام، وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة وطبائعها أعني الحواهر والأعراض» (نشرة بويج، ص 358). فيما يخص القول الأرسطي أن الحد بالمعنى الأول والأصلي والمطلق يكون للماهية وتفسير ذلك عند ابن رشد، =

IV
الجوهر من حيث هو مبدأ وعلّة:

لا يمثّل تعريف الجوهر أنه علّة ومبدأ أية مشكلة في تفسير ابن رشد لمقالة «الزاي»، ذلك أن التصوّر الأرسطي للجوهر، مهما كانت الزاوية التي يُنظر إليه منها، موضوع منذ البداية في منظور عليّ[1] مثلما أشرنا إلى ذلك طوال فحصنا لهذا التفسير. وتتضح هذه الطريقة في الفحص في مواضع عديدة في تفسير ابن رشد، ومنها الموضع الذي يفسّر فيه فقرة من «الزاي 3» (في ضرورة النظر في صورة الجواهر المحسوسة: 1029 أ 32 ـ 33)[2].

أما التفسير الذي يقترحه ابن رشد لفقرات من «الزاي 17»[3] فهو يأتلف

= راجع التفاسير عدد 13، البداية، ص 796، وعدد 35 ص 912؛ وعدد 37، ص 919.

(1) انظر على وجه الخصوص التفسير عدد 3، تفسير، ص 752، وهو نص سبق إيراده، انظر أعلاه.

(2) «تفسير» ص 779، وهو نص سبق ذكره، أنظر أعلاه وفي التحليل الوجيز لمقالة الزاي («تفسير» مقالة اللام، التمهيد، ص 1393 ـ 1404)، يصيف ابن رشد مدقّقاً أن الهوية التي يقصد العلم الإلهي الفحص عنها هي الهوية الحقيقية الموجودة خارج النفس. ولما كان الجوهر هو مبدأ هذه الهوية أخذ «أرسطو» يطلب ما هي مبادىء الجوهر وابتدأ من ذلك بمبادىء الجوهر الكائن الفاسد. » (ص 1402)، راجع Alfred L. IVRY، المقال المذكور، ص 155 ـ 156.

(3) الزاي 17، 1041 أ 6 ـ 10. يقول أرسطو. «ينبغي علينا أن نثبت طبيعة الجوهر، أي نوع من الأشياء هو، ومرة أحرى بالاعتماد على مبدأ آخر؛ (.) الجوهر مبدأ (archê) وعلّة (aitıa): ذاك ينبغي أن يكون مطلقنا». راجع «ما بعد الطبيعة»، ألف 3، 983 أ 24 ـ 29: (. .) العلل تقال بمعان أربعة «في المعنى الأول نريد بالعلة الجوهر الصوري، أو الماهية، وفي معنى آخر العلة هي المادة أو الحامل "tên ulên kaı to upokeimcnon"؛ وفي معنى ثالث هي المبدأ الذي تبدأ منه الحركة "othen ê archê tês kinêseôs"، وفي معنى رابع أخيراً، وهو مقابل الثالث، فالعلة هي العلة الغائية "to ou eneka" أو الخير "tagathon" (لأن الخير هو غاية كل كون وكل حركة "telos gar geneseôs kai kinêseôs pasêstout estin" (نفس المرجع، 29 ـ 32)، كتاب النفس، المقالة الثانية، 4،415 ب 12 ـ 14؛ الدال 8، حيث يعرّف أرسطو الجوهر بأنه «كل هذه الأشياء التي ليست محمولات على موضوع (apenta de tauta legetai ousia otı ou kath' upokeimenou) وإنما على العكس من ذلك كل الأشياء الأخرى هي محمولات عليها»، ثم يضيف على وحه الدقة: «الجوهر هو في معنى آخر كل علة محايثة لوجود (aition tou einai) الموجودات التي تكون طبيعتها في كونها لا تقال على موضوع، مثل النفس للحيوان (ê psuchê tô zôô) (نفس المرجع، =

تماماً ومذهب أرسطو، وهذان مثالان على ذلك:

ـ «لمّا كان من المعروف بنفسه أن هذه الجواهر لها علل، وأن علة الجوهر جوهر، فينبغي أن نجعل الفحص عن جواهر هذه الأشياء من قبل الفحص عن عللها»[1].

ـ «ولما ذكر أنه يطلب بلِمَ السبب الذي على طريق الماهية ذكر أنه قد يُطلب بهذا الحرف سبب آخر من الأسباب اوربعة»، (. . .) «فإن بعض الأشياء يمكن أن نطلب فيه بعض الأسباب التي على طريق الماهية وفي بعضها المحرك الأول. . . ولكن العلة التي هي الفاعلة تطلب أكثر ذلك في الأشياء الكائنة الفاسدة»[2].

وتقرّ نصوص أخرى لابن رشد هذا المنظور العلّي الذي وضع فيه الفحص عن الجوهر، ففي موضع هام من جوامع ما بعد الطبيعة، وهي قولة تُستحق أن تورد بكاملها، يبرز الشارح بطريقة رائعة الأفكار التي ظهرت والمتعلّقة بالجوهر، باعتباره علة ومبدأ:

«قد قيل فيما سلف إن الموجود يُقال على جميع المقولات العشر وإنه يقال على الجوهر بتقديم، وعلى سائر المقولات بتأخير، وإنّ الجوهر هو السبب في وجود سائر المقولات. وقد قيل أيضاً هنالك: إن الجوهر المحسوس ينقسم إلى مادة وصورة هما أيضاً جوهر من جهة ما هو منقسم في الوجود إليهما وبهما قوامه. وإن سائر المقولات قوامها بمقولة الجوهر، وإنه ليس لكليات هذه الأشياء ومعقولاتها وجود خارج النفس، ولا الكليات سبب في وجود جزئياتها المحسوسة. بل الصورة الجزئية والمادة الجزئية هما السببان فقط في وجود الجوهر المشار

= 14 ـ 16). انظر عن هذا المصل 17، على وحه الخصوص P. AUBENQUE, "La pensée du simple dans la Métaphysique (Z et O)"، في *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*، باريس 1979، ص 69 ـ 80.

(1) «تمسير»، عدد 59، ص 1008، راجع الزاي 17، 1041 أ 9 ـ 10.

(2) «تفسير»، ص 1011 ـ 1012؛ راجع 1041 أ 28 ـ 30.

إليه، وإن الشخص إنما هو فاعله شخص آخر مثله بالنوع أوشبيه وإن الصورة الكلية والمادة الكلية ليس لهما كون ولا فساد»[1].

وإذا ما عدنا في الختام إلى «التهافت» فإنّا نجد فيه أن مفاهيم الموجود والعلة والمبدأ ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، مثال ذلك:

«وأما تسميتهم «الفلاسفة» ما فارق المادة جوهراً فإنهم لما وجدوا الحد الخاص بالجوهر أنه القائم بذاته، وكان الأول هو السبب في كل ما قام من الموجودات بذاتها، كان هو أحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالِم واسم الحيّ وجميع المعاني التي أفادها في الموجودات، وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال»[2].

خاتمـــة:

أودّ في نهاية هذا العرض إبراز الملاحظات التالية وتتعلق مباشرة بشرح ابن رشد «لمقالة الزاي» من «ما بعد الطبيعة» لأرسطو.

أولاً: يحسن بنا الإشارة فيما يتعلق بنظرية الجوهر كما هي مبينة في «مقالة الزاي» إلى أن ابن رشد يقبل مثل أرسطو التوجّه المنهجي، الذي يبدأ بالفحص عن الجوهر المحسوس، وهو موضوع «مقالة الزاي»، وينتهي إلى الفحص عن الجوهر المفارق، موضوع مقالة اللام.

ثانياً: يؤكد ابن رشد منذ بداية شرحه على الجانب المنطقي التي تكتسيه أدلة أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة».

---

(1) «تلخيص» ص 123؛ نفس المرجع، ص 38 ـ 39: «ولا واحد من الأعراض (أي المقولات) التسعة يمكن فيه أن يفارق الجوهر بل الجوهر متقدم عليه تقدّم السبب على مسبّبه. وليس هذا النحو من التقدم يلفى له فقط على الأعراض، بل قد يلفى له التقدم الدي يكون بالزمان والذي يكون بالمعرفة

(2) «تهافت»، ص 362.

ثم إن ابن رشد يصوغ أدلة أرسطو في شكل قياس، مثلما هو الحال في التفسير عدد 45، ص 963[1].

ثالثاً: لا يكفّ ابن رشد طوال تفسيره «لمقالة

الزاي» عن استحضار أعمال أرسطو جميعها واستعمالها لإثراء تفسيراته وتحليلاته فيما يتعلّق بهذا الأمر أو ذاك. وبذلك كثيراً ما يستشهد ليس بالمقالات الأخرى من ما بعد الطبيعة» وحدها، بل وكذلك من أعمال أخرى مثل «المقولات» و «السماع الطبيعي» و «النفس» وكتب أخرى عديدة. وهذا أمر هو على قدر كبير من الأهمية لأنه يسمح للشارح بإبراز المناهج المتبعة في دراسة موضوع معين في علوم مختلفة[2].

رابعاً: اعترضت ابن رشد نواقص كثيرة في الترجمة العربية التي كانت بين يديه، ولما كان حريصاً على جعل تفسيره متناسقاً وتاماً، لم يتردد في الاستعانة بأعمال أخرى غير أعمال أرسطو لتدارك هذه النواقص، مبيّناً بذلك ما كان له من معرفة متعمقة بالفكر اليوناني في مجمله.

فعوضاً عن موضع من «الزاي 7» 1032 أ 29 ـ 1032 ب 4، يتعلق بالكون الطبيعي أو «الصناعي»، وهو موضع مطموس في الترجمة العربية («تفسير» ص 842 ـ 848)، يورد ابن رشد نصوصاً طويلة مأخوذة من «تلخيص ما بعد الطبيعة» لنقولا الدمشقي، وذلك قبل أن يشرحها بالطريقة نفسها التي شرح بها نصوص أرسطو.

خامساً: من المعروف أن الأفلاطونيين المحدثين المسلمين مثل الفارابي وابن سينا، كانوا يميلون إما إلى التوفيق بين مذهب أرسطو ومذهب أفلاطون، أو الخلط بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة. أما ابن رشد فقد اعتنى بإدراك الفكر

---

(1) «تفسير»، مقالة اللام، ص 1559 و 1627.

(2) انظر تفسير ابن رشد لعرض أرسطو لمختلف المذاهب الخاصة بالجوهر في الباب الثاني من مقالة الزاي، أعلاه.

الحقيقي لفيلسوف اسطاغيرا، وشهّر بالتأويل الأفلاطوني المحدث الذي حرّفه. وقد أثبت ذلك في بداية «تلخيص السماع الطبيعي» حيث صرّح بقوله: «إن قصدنا في هذا المقال أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجرد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهبه».

وأضرب مثلاً لتوضيح ذلك: في استطراد طويل[1] لتفسير موضع من «الزاي 9» (1034 أ 30 ـ ب 7) يثبت فيه أرسطو أن مبدأ كل تكوّن طبيعي أو «صناعي» هو الجوهر ousia وأن البذرة sperma تقوم بدور الصانع، لأن لها الصورة بالقوة، وأن ما منه تأتي البذرة هو بنوع مشارك بالاسم للموجود الكائن الخ... ويناقش ابن رشد هذه النقطة بإسهاب ثم يقوم بدحض الأدلة التي ينسبها إلى من يسميهم «المتأخرين» منا لمتفلسفين على فلسفة أرسطاطليس»[2].

تبيّن هذه الملاحظات المتعلقة بتفسير ابن رشد «لمقالة الزاي» ضرورة دراسة وتحليل بقية هذا العمل الضخم، أي «تفسير ما بعد الطبيعة» وذلك أن هذا التفسير يبرز بوضوح المحاور الأساسية في عمل ابن رشد الفلسفي: ألا وهي استعادة فكر أرسطو الحقيقي؛ نبذ التأويل الخاطىء الذي قام به الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون؛ خلق مفردات فلسفية تثري مفردات النص المفسّر.

نقله من الفرنسية: مقداد عرفة منسية
وراجعه المؤلف

(1) وقد ورد ذكره هنا، راجع أعلاه ص 12 وما يليها.
(2) «تفسير»، ص 881 ـ 886

منطق المقولات عند ابن رشد
بيـن
النص الأرسطي والإنجاز العربي

د/علي حسين الجابري
أستاذ الفلسفة في كلية الآداب
جامعة بغداد

تنويـــه:

لما كان البحث بعنوان (منطق المقولات عند ابن رشد بين النص الأرسطي والإنجاز العربي) يوجب حضور النص الأرسطي أولاً: ومن ثم الإنجار العربي ثانياً، لكي يصار إلى (تقييم) الجهد العلمي الذي قدمه (فيلسوف) قرطبة في دائرة (منطق المقولات)؛ جاء البحث بمثل هذه السعة!.

ولكن سنقتصر هنا على نشر (منطق المقولات عند ابن الطيّب) ممثلاً للإنجاز العربي، مع التنويه والمقدمة، ليستكمل مع (ابن رشد) هيكليته المختصرة تاركين مجمل البحث (إشكالية البحث، والنص الأرسطي، ومساهمات الفارابي وإخوان الصفا وابن سينا) وصولاً إلى (البليدي) مع هوامشهم المطولة إلى المنطمة لتنشره مستقلاً. تعميماً للفائدة، وحفظاً للحقوق، واستكمالاً للغايات العلمية التي أردناها من هذه الدراسة المضنية والمهمة والحيوية والمكثفة.

بعد أن اتضح من سياقات البحث والملاحق والنصوص المقارنة لابن الطيب وابن رشد من جهة، ولأرسطو وابن سينا وابن رشد من جهة ثانية، أن ابن رشد، لم يكن يشتغل على النص الأرسطي مباشرة بل كان معنياً بالتفتيش عن (أرسطو) وإنجازه المنطقي داخل (الإنجاز العربي) المنطقي المتحقق طوال القرون الثلاثة (القرن الثالث الهجري ـ القرن السادس الهجري)... وكان سعي قاضي القضاة إعادة (الهوية) للنص الأرسطي بعد أن كاد يضيع بين ثنايا الشروح والتفسيرات المطولة التي ضيّعت أهداف الفيلسوف الأول... لولا وقفة المعلم الثالث (ابن رشد) في تلخيصاته الرائعة والمكثفة.

المقدمة:

يعود اهتمام الباحث (بمنطق المقولات) عند العرب إلى عام 1975 حين التقى بالدكتور محسن مهدي في مؤتمر الفارابي، ببغداد، الذي نبّهه على (مخطوطة تفسير المقولات) لأبي الفرج، عبدالله، بن الطيب البغدادي المتوفى سنة 425 هـ/ 142 م والمحفوظة في دار الكتب المصرية! . . . وهي نسخة يتيمة.

وفي عام 1977، حصلنا على نسخة مصورة من نسخة الأصل الذي كُتب بقلم (هبة الله بن المفضل ابن هبة الله المتطبب، تاريخها (480 عربية ـ هجرية). . . مستنسخة في القرن الماضي، لتكون في متناول أيدي الباحثين، خوفاً على (النص الأصلي) المحفوظ تحت رقم 212 حكمة تيمور في الدار المذكورة، وقد علمنا بعد حين، بفقدانه أيضاً، ولا يوجد نص آخر لهذه المخطوطة على ما نظن.

وكان أصل المقترح من الدكتور مهدي، يهدف إلى إنجاز تحقيق هذه المخطوطة ـ تحت إشرافه ـ في جامعة هارفر ولكنه لم يتحقق، ومن ثم في جامعة سانت أندروز، مع البروفسور جاكوبسن. . . لكن فرصة السفر إلى هناك كانت متعذرة!.

وكان من ثمار العمل في هذه المخطوطة، طوال عقدين من الزمان، البحث الذي نشرناه في المجلة الفلسفية العربية، (العدد 1 مجلد 2) يونيو 1992 في عمان تحت عنوان (مدرسة بغداد الفلسفية والمقولات المنطقية ـ دراسة نقدية مقارنة). الذي نوهنا فيه إلى جملة حقائق (مكتشفة) من بينها (أهمية الإنجاز العربي في دائرة منطق المقولات) عند كل من (ابن سينا) و (ابن رشد). فمن يقع خارج دائرة مدرسة بغداد المكانية ـ مقارنة مع إنجاز (ابن الطيب)، ومن بين احتمالات هذه الحقائق الوصول إلى (حل لإشكالية ابن رشد الشارح) أو (الملخص لأرسطو).

وطوال هذه السنين، والباحث ـ يلتقط بهدوء ـ ويتصيد بصبر (شواهد) و (حقائق بسيطة) عن هذه الإشكالية في تاريخ الفكر العربي، وأعني به (الدور الحقيقي لابن رشد) وهل كان يعمل مع (أرسطو) أم من أجل (أرسطو)؟ هل كان منشغلاً بفيلسوف اليونان؟ أم كان انشغاله الحقيقي بالإنجاز المنطقي العربي بعامة والمقولي بخاصة؟ مدفوعاً بحب الحكمة والمعرفة والعلم والحقيقة؟.

وكما وجدنا (فيلسوف قرطبة) مدافعاً عن الفلسفة والفلاسفة في تهافت التهافت وعن الفكر العربي الإسلامي في ردوده الرائعة على نقد الغزالي لهم في التهافت، وجدناه في منطق المقولات، وفي عامة إنجازاته (المدرسية) و (المعرفية) صاحبَ نهج ومدرسة تستحق العناية والتقدير! خارج مفهوم (الشارح) و (الملّخص!) بما يعنيه هذا الشرح وذلك التلخيص (آلية مقلدة غير مبدعة). من أجل هذا وغيره، وجد الباحث في الدعوة الموجهة إليه للمشاركة في اللقاء العربي والدولي، المنعقد بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد (1198 م ـ 1998 م)، مرحلة طيبة لعرض ما توصل إليه من نتائج أمام المهتمين بهذا الفيلسوف الخالد، بملتقى تونس الذي تبناه (المجمع العلمي التونسي للعلوم والآداب والفنون) ـ بيت الحكمة ـ بالتعاون مع منظمتي (اليونسكو) و (الالكسو)، كجزء من مساهمة متواضعة ـ بين جحفل الفلسفة من العرب والأجانب يتقدم به باحث من (العراق) ـ الجناح الشرقي للعرب ـ والوريث الشرعي لمدرسة بغداد الفلسفية ـ والمنطقية التي شكل (ابن سينا) و (ابن رشد) جناحاها التي حلقت بهما إلى آفاق إنسانية رحبة (شرقاً وغرباً) على حين بقي ابن الطيب شيخ الأطباء، ورائد المناطقة في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، (قلب ذلك الطائر)، فهل سننجح في الاحتفاء بابن رشد، كما يجب أن يكون الاحتفاء! في مثل الأدوات الشحيحة التي تيسرت لنا في ظل الظروف المعروفة للعراق المجاهد؟ بعد أن بذلنا الوسع من أجل كشف رأي المداخلة والمشاركة في هذه التظاهرة العربية ـ والعالمية، بشق الأنفس، فالاعتذار كل الاعتذار، عن أي خلل في التحليل، ونقص في الاستنتاج، ما دام البحث عن الحقيقة هو الغاية والمرام.

لقد تناول الباحث في ثنايا هذه الدراسة (النص الأرسطي) من منطق المقولات، من غير أن ينشغل بإشكالية العائدة وغيرها! ثم كيفية استقبال العرب للنص الأرسطي بدءاً من (الكندي والفارابي) وإخوان الصفا ووصولاً إلى (ابن الطيب) ومروراً بابن سينا، وفي القسم الرابع سنقف عند (التلخيص) الرشدي، لنخلص منه إلى حقيقة الإنجاز العربي من جانب، والمهمة التي أنجزها (ابن رشد) من جانب ثان فعسانا نوفق في مسعانا هذا!.

الباحث، بغداد في 1997

أولاً: ابن الطيب البغدادي ومنطق المقولات:

أبو الفرج عبدالله بن الطيّب البغدادي (ت 435 هـ/ 1043 م) واحد من أبرز رجال مدرسة بغداد في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وشيخ الأطباء فيها[1] ترك لنا بين ما تركه من إنجاز منطقي (تفسير المقولات)[2] ورد موزعاً على خمسة وعشرين تعليماً.

---

(1) نوهنا به في دراستنا عنه حول المقولات المنطقية ولدينا دراسات وافية عن حياته ومؤلفاته.

(2) يجدر بنا هنا، ما دام الكتاب مخطوطاً يتيم النسخة، أن نعرّف بمضامين التعاليم الخمسة والعشرين بإيجاز مستخدمين مصطلح (تع) للتعبير عنها:

التعليم/ 1: تاريخ الفلسفة اليونانية وفرقها الفلسفية بعامة، والأرسطية والإسكندرانية بخاصة، والدرس المنطقي فيها لاسيما (المقولات) (الأوراق 2 ـ 13).

تع/ 2: تناول المبدأ في النظر الفلسفي (الفلسفة ومفهومها واتجاهاتها) 14 ـ 22.

تع/ 3: غرض كتاب المقولات (الأوراق 22 ـ 40).

تع/ 4: فوائد المقولات، ونسبة الكتاب لأرسطو وتعريف عام 40 ـ 49.

تع/ 5: الحديث عن المتفقة أسماؤها (الأوراق 40 ـ 72).

تع/ 6 وتع/ 7: عن المتواطئة أسماؤها. . . (الأوراق 72 ـ 124).

تع/ 8: حديث أرسطو عن الأجناس العوالي (الأوراق 124 ـ 152).

تع/ 9: كل واحدة من التي تقال (الأوراق 152 ـ 213).

من تع/ 10 ـ تع 13: القول في الجوهر وما يعمّ الجوهر (الأوراق 213 ـ 324).

من تع/ 14/ 16: القول في الكم المتصل والمنفصل (الأوراق 324 ـ 426).

من تع/ 17/ 19: القول في المضاف والمضادات وسواها (الأوراق 426 ـ 504).

من تع/ 20/ 22: القول بالكيفية وجنس ثالث. . . و. . . (الأوراق 504 ـ 587).

تع/ 23: القول في يفعل وينفعل والمقولات الأخرى (الأوراق 587 ـ 590).

تع/ 24: القول فيما ينبغي أن نقول في المتقابلات (الأوراق 590 ـ 642).

تع/ 25: يقال أن الشيء قد يكون متقدماً (الأوراق 642 ـ 676).

يرى في عرضه لكتب أرسطو المنطقية (صناعة المنطق) بالشكل الذي عرضه: «أن تُعَلِّمَنا وَتُقَوِّم لنا طريقاً ومسلكاً نستخرج به الأشياء الخفية في الفلسفتين العلمية والعملية حتى لا نزّل أو نغلط»[1].

لقد قدم هذا المفكر في مقدمة المقولات دراسة مستفيضة لمشكلة المقولات التأريخية وأخطاء الباحثين فيها، لا سيما قضايا العدد ومنهج الدراسة، وطبيعة المقولات ومكانتها في خارطة المعرفة الفلسفية، هذا إلى جانب دراساته التحليلية الدقيقة التي سبق فيها كل مقولة من المقولات، فإذا كانت تمهيدات ابن الطيب الموازية لمقدمة أرسطو قد غطت (213 ورقة) فإن ما خصصه للمقولات من جهود ومساحة فاق جميع المتداول في الإنجاز العربي (لا سيما السينوي).

وكـان للـرجـل مجـادلات وردود فـي المشكـلات الفلسفيـة والعلميـة المختلفة[2]، نعرضها بإيجاز:

أ ـ المقولة عند ابن الطيب تعريب «لقاطيغوريا» وجمعها «قاطيغورياس» و «القاطيغوريا: لفظة بسيطة دالة على جنس عال، وعلى جميع ما تحت ذلك الجنس»[3] استخدمها أرسطو على سبيل الاستعارة بمعنى الاحتكام (الفَصْل أو الدليل) أو الحجج التي يوردها المتخاصمان للانتصاف أمام الحكام والقضاة. لذلك أكد ضرورة وجودها في المقدمة مع اعترافه بتبدل مواقعها وترتيبها بحسب (الجسمية والنسبة والإضافة والشكل)[4].

أ/ 1 ـ لقد عرض ابن الطيب لغرض الكتاب عند أرسطو وغايته قائلاً في التعليم الثاني عشر: «وقد علمتم، أن غرضه في هذا الكتاب إنما هو النظر في

(1) ابن الطيب: تفسير المقولات ورقة 12.
(2) أبو الفرج عبدالله بن الطيب، رسالة في القوى الطبيعية (منشورة) ضمن كتاب (رسائل ابن سينا) عيون الحكمة، نشر حلمي ضياء أو لكن، (جامعة استانبول ـ كلية الآداب، المؤلف رقم 552) أنقره 1953 ص 57 ـ 65، راجع ردّ ابن سينا عليها في الصفحات 66 ـ 71).
(3) ابن الطيب: تفسير المقولات ورقة 42.
(4) أيضاً ورقة 200 ـ 203.

الألفاظ البسيطة الدالة، والأجناس العوالي، التي الألفاظ دالة عليها. ولما كانت الأجناس العوالي لا مبدأ لها، لم يجد طريقاً إلى اتفاقنا عليها لا بالبرهان ولا بالتحليل من قبل أن هذه الطرق الثلاثة إنما تتم من المبادىء، ولم يبق طريقاً يوقفنا بتوسطها على الأجناس العوالي، سوى القسمة والرسم، فابتدأ أولاً فقسَّم بَلْ عدَّد الجوهر الذي كلامه فيه، وأخذ من بعد تعديده له، أن يرسمه، وهو يفيدنا له خواص ست الأخيرة منها هي الخاصة الحقيقية لأنها الجوهر وحده»[1].

وقال ابن الطيب في مكان آخر، عن غرض أرسطو من هذا الكتاب «إنما هو النظر في الأمور الشخصية وأنواعها وأجناسها، لا في الفصول ولا في المادة أو الصورة، ولا في الجواهر الإلهية»[2].

أ/ 2: وتفلسف ابن الطيب في البحث المقولي قائلاً عن الذات والعقل: «وافهم أن كل ذات من الذوات شأن الصور أن تحلها ينظر فيها العقل على ثلاثة أضرب، الأول منها أن تأخذها مجردة من غير صورة حالة فيها، والثاني أن يأخذ الصورة الدخيلة عليها، وبهذا الوجه تكون عرضاً فيها، وتحمل عليها بالاسم، والثالث أن يجمع العقل الصورة، والهيولى فيركب منها المركب، ويسمى بالصورة ويُحد بِحَدها[3].

أ/ 3 ـ ولتأكيد حقيقة الإنجاز العربي في منطق المقولات عند ابن الطيب وفي كون تفسيره تجاوز حدود المفسرين إلى التنظير المبدع، نعرض للقارىء الفاطن أنموذجاً مبسطاً من بين عشرات النماذج الموزعة على مئات الأوراق عند هذا الفيلسوف، فيقول: «لما استوفى أرسطو. . . النظر في المقولات العشر والأجناس العوالي، التي تدل عليها المقولات العشر بحسب الضربين الأولين، أعني بأن عدّدها وأورد عليها الأمثلة، أخذ ينظر فيها بحسب الضرب الثالث، وهذا بأن يضع

(1) أيضاً ورقة 263.

(2) أيضاً ورقة 270. وهذه واحدة من نقاط الخلاف مع ابن سينا.

(3) أيضاً ورقة 273.

واحدة واحدة منها، أعني من القاطيغورياس، والجنس الذي تدل عليه ويستوفي الكلام فيه وفي إعطاء خواصه بحسب الألفـاظ الدالة عليها، أي مقدار ما يحتاج إليه في اللفظ الدال عليه، لا بمقدار ما يستحق في نفسه، فإن الجوهر، للعلم الطبيعي بأسره، يستوفيه، والإلهي، والكم، فالنظر فيه للتعاليمي، وهو يقدم الكلام في مقولة الجوهر على الكلام في سائرها»[1]. هذا منهج أرسطو كما رآه ابن الطيب. أما منهجه هو فيتطلب أموراً غير التي وقف عندها أرسطو، يقول: «أما نحن فقد تقودنا الضرورة قبل النظر في كلام الفيلسوف إلى النظر في عدة (أمور): الأول منها هو: أنه لما كانت أنحاء التعاليم أربعة، فأي نحو منها يسلك في تلخيص ما يلخصه من المقولات العشر، والأجناس العوالي، التي تدل عليها، التي أحدها الجوهر، فنقول: أن يسلك في إيضاح ما يوجه منها طريقي (القسمة والرسم) إذا كان غير ممكن في الأجناس العوالي. وهي في غاية البساطة: أن يحدد، ولا يحلل ولا يبرهن، لأن هذه الطرق الثلاث، إنما تتم من المبادىء والأجناس العوالي، العشرة، لا مبادىء لها، الثاني: هو أن ننظر في السبب الذي من أجله قدم الكلام في الجوهر على سائر المقولات، فنقول: أن ذلك يتبع بأربع حجج (الأولى منهن)[2].

. . . وهكذا يعالج ابن الطيب المشكلات المطروحة واحدة واحدة ثم يقول: «والمطلوب الثالث: النظر في أي الجواهر ننظر في هذا الكتاب، فنقول أن نظره ها هنا في الصور الكلية التي في أجناس عوال وفيما تحمل عليه، أعني المتوسطات، وأنواع الأنواع، وهذه الجواهر الشخصية المحسوسة، ولكي نبين أن الأمر على ما قلنا، ينبغي أن نرقى فنقسّم الجوهر على الإطلاق، وليتحصل لنا من القسمة» أن هذا القسم من أقسامه يريد أن يقول: إن الجوهر ليس يخلو أن يكون إما بسيطاً أو مركباً، والبسيط ينقسم إلى ما هو أشرف من المركب وإلى ما هو دون المركب[3].

---

(1) أيضاً ورقة 213 ـ 214.

(2) أيضاً ورقة 214.

(3) أيضاً ورقة 216 و 217 ـ 218 ويرى في المطلوب الرابع «النظر في قسمة الجوهر إلى =

ثم يقول: «وأنت تعلم صحة ذلك من قبل اعتبارك الأشياء التي تنقسم على ثمانية أضرب... وليس يصلح أن يكون انقسام الجوهر إلى الأول والثاني على واحد منها سوى الاسم المشترك» عليه يرى ابن الطيب «أن معنى الجوهر في الجوهر الأول يخالف معناه في الجوهر الثاني بالزيادة والنقصان»[1].

ب/ : وحين يبدأ ابن الطيب مع المقولات مقولة مقولة يعرض لنا على امتداد (111) ورقة شبكة المنظور المقولي للجوهر وحده:

ب/ 1: فهو الوحيد (مع ابن سينا) تحدث عن جوهر ثالث، وأعقبه برابع.. الخ.. في اقترابه من النص الأرسطي، أو مقاربة للإنجاز العربي في هذاالميدان «فالجوهر هو المتقدم بالطبع والمرتبة والشرف على الموجودات الأخرى» بل هو الموجود «الذي متى وجد لم يلزم وجودها، ومتى وجدت لزم وجوده»[2]. (الجوهر) «جنس واحد، والأعراض للأجناس كثيرة، وهو موضوع ومحل للأعراض، وهو مستغنى عنه والمتقدم على سائر المقولات، وهو إما بسيط أو مركب»[3].

«الجواهر الأول لا تحمل أصلاً، إذا كانت هي الحاملة على الموجود، فلا شيء بعدها فتحمل عليه، أما الجواهر الثواني فالنوع يُحمل على الشخص، والجنس على النوع وعلى الشخص، وكذلك الفصول على الأنواع وعلى الأشخاص»[4].

ويتكثف مفهوم الجوهر عنده في قوله: «الجوهر الأول جميع ما عداه من

= الكلي والجزئي على أي وجه» مع نقد لأرسطو يقول فيه: «إن ما فعله هاهنا ليس هو قسمة لكنه تعديد للجوهر الذي كلامه فيه وترتيبه، وابتدأ من الظاهر فيه ووقف عند الخفي».

(1) أيضاً ورقة 218 ـ 219

(2) أيضاً ورقة 214 ـ 218، راجع أيضاً الأوراق: 220 و 235 و 274 و 275 و 281 و 282.

(3) أيضاً ورقة 217 ـ 218.

(4) أيضاً ورقة 281 ـ 282.

الأمور مفتقر إليه، على تحقيق وجوده كالجواهر الثواني، أو في وجوده كالأعراض، لهذا فيه أحق بالجوهرية»[1].

ويقول: الجوهر هو «نسبة لاستقلال الشيء بنفسه. . . (بل) هو مستغن في كونه جوهراً وقائماً بنفسه، عن «الصورة الحاصلة في النفس، وتلك مفتقرة إليه»[2].

الجوهر الشخصي: هو الذي لا يقال على موضوع، ولا في موضوع[3] كما قال أرسطو، ولكن اعتبر الجواهر الثواني «متشابهات تناولها العقل ـ من (جهة) الأمور الطبيعية» القريبة منها والبعيدة والمتوسطة[4]، ثم يخلص من جميع ذلك إلى القول: «وكل جوهر أولاً كان أو ثانياً أو غيرهما يخصه أنه قائم بنفسه وغير مفتقر إلى أن يوجد في غيره، فإن الجوهر الأول ليس يقال على موضوع ولا هو في موضوع[5] كما ذهب إلى ذلك أرسطوطاليس.

إن ابن الطيب، في دراساته التحليلية المعمقة لمنطق المقولات يرد على وجهات نظر تعكس الحقائق، وتنتهي إلى أخطاء، ما جاء منطق المقولات إلا لتجنبها من قبيل جعل الكلي تابعاً للجزئي، والكلية تابعة للجزئية (الشخصية) وهو أمر يفنده هذا المفكر[6].

---

(1) أيضاً ورقة 541.
(2) أيضاً ورقة 228 ـ 220.
(3) أيضاً ورقة 232.
(4) أيضاً ورقة 235 «يرى المتوسطة بمثابة جنس الأجناس وهي الجواهر الثوالث، أما البعيدة فجنس الجنس وهي الجواهر الروابع.
(5) أيضاً ورقة 274 ـ 275.
(6) يرد ابن الطيب على البعض في الأوراق (220 ـ 221) ويخص لاحقاً في الرد فورفوريوس الصوري، في دعواه «إن الجوهر الشخصي هو متقدم عندنا لا بالطبع» (ورقة 222) ويعزو سبب ذلك إلى تأويل مغلوط، لتعويل أرسطو على جوهرية الجوهر (الأول) لا وجوديته، ومثل هذا سجل على (الإسكندر والينوس) وجماعته التي عزت التقدم للطبيعة، حين ربطت وجود الجوهر الكلي بالجوهر الشخصي على أساس تقدم الشخصي بالطبع والوجود» (ورقة=

ب/ 2: ويناقش ابن الطيب اعتراض من يقول: «كيف يحدّ أرسطوطاليس الجوهر الشخصي بأنه: لا في موضوع ولا على موضوع، مع تعليمه في كتاب البرهان (يقول): إن الشخصي لا حد له ولا برهان عليه لأنه متغيّر[1]. ثم يردّ عليه قائلاً: «إن الأشياء التي توضح وتنبىء عن الشيء ليست لا محالة حداً، لأنه قد يوضح عن الأمور بالرسوم وهذا الذي أوضح عن الشخص، إنما هو رسم اقتضته له من قبل مقايسته إلى الكلي وإلى الأعراض، على أن المتغير هو هذا الشخص، لا الشخص (المنطقي) على الإطلاق»[2].

ب/ 3: ويتصدى ابن الطيب لردود الشراح والإسكندرانيين على النص الأرسطي، في ست نقاط لا تخلو من أهمية[3]، لقد أفاض هذا المفكر العربي في منطق المقولات، وعن الجوهر فقط، فقدم ضعف صفحات النص اورسطي مجتمعة[4].

ج ـ وعن المقولات الثانية (الكم) قال ابن الطيّب: «منه ما هو منفصل ومنه ما هو متصل»[5] بحسب الإيقاع الأرسطي، و «منه ما هو مؤلف من أجزاء لها

---

223). ويرى ابن الطبيب أن أقدمية الجوهر الشخصي على الكلي عند أرسطو من جهة الجوهرية لا الوجود (ورقة 220) كما يرى ابن الطيب، أن أولوية الجوهر الأول الشخصي ناشئة من أن وجوده غير مرتهن بالجوهر الثاني (الصورة الذهنية) بخلاف الأخير الذي يفترض وجوده وجود جوهر أول، «إن الجوهر الأول أقدم في باب الجوهرية من الثاني وأحق» (ص 224).

(1) ابن الطيب: تفسير المقولات، ورقة 229.

(2) أيضاً ورقة 229، يقول في ورقة (321) «في كتابه (أرسطو) البرهان نظر في الأمور الكلية، من حيث هي ذوات مبادىء، وأما في هذا الكتاب (القاطيغورياس) فنظره فيها من حيث هي جواهر، وبما هي جواهر، هي أقدم في معنى الجوهرية من الثواني... وبالجملة فالجواهر الأولى والثواني ينظر فيها بقياس بعضها إلى بعض بما هي موجودة وبما هي جواهر» (ورقة 231).

(3) ابن الطيب: تفسير المقولات، ورقة 350 ـ 352.

(4) راجعها في الأوراق 253 ـ 324.

(5) ابن الطيب: تفسير المقولات، ورقة 126.

وضع، ومنه ما هو من أجزاء لا وضع لها»[1]. استوفى ابن الطيّب هذه المقولة بـ(102 ورقة) قال في تمهيدها: «ونحن فيجب علينا قبل أن ننظر في كلام أرسطوطاليس، أن نبحث عن خمسة مباحث: الأول منها في السبب الذي من أجله جعل الكلام في الكم تالياً للكلام في الجوهر، والثاني: أن نحصل عدد أنواع الكمية ونعطي السبب الذي من أجله صارت بهذا العدد، ويتحدد كل منها، والثالث: أن ننظر في العلة التي من أجلها قدّم المنفصل والمتصل، على ما له وضع، وعلى ما لا وضع له. ثم نتصفح كل واحد من هذين القسمين وننظر لم قدم القسم الأول المنفصل على المتصل وفي القسم الثاني ما له وضع على ما لا وضع له». ويواصل ابن الطيب تعليلاته لجزئيات هذه المقولة قائلاً وبالجملة: «نستوفي الكلام في مراتبها، والرابع: أن ننظر في العلة التي من أجلها قسّم هذه المقولة على وجهين مختلفين، إلى قسمين مختلفين، ولم يفصل ذلك لا في الجوهر ولا في الكيف (الآتي). فإنه يقسمها تارة إلى المنفصل والمتصل، وتارة أخرى إلى ما له وضع وإلى ما لا وضع له. والخامس: أن ننظر في السبب الذي من أجله قسّم المقولة واستعمل فيها طريقة القسمة القانونية ولم يفعل ذلك في الجوهر»[2]. كل هذه الأسئلة منطقية ومشروعة تتبعها ابن الطيب.

ويعرض ابن الطيب منهجيته في هذه الأوراق المتعلقة بهذه المقولة[3].

د ـ ومثلما وجدنا ابن سينا، كان الأمر مع ابن الطيب في مقولة الإضافة حين وردت في المرتبة الثالثة بعد الكمية، قائلاً فيها: «القول في المضاف: فأما الإضافة نفسها فإنها نسبة حسب، يفعلها العقل، وليست موجودة، كالجوهر والكمية والكيفية». استوفت عنده (78 ورقة)، عارضاً فيها الحجج الرئيسية التي تؤكد أن جنس المضاف نسبة يفعلها العقل وجود لها بما هي مضافة إلا مع القسمة[4].

(1) أيضاً ورقة 349.
(2) أيضاً ورقة 325.
(3) أيضاً ورقة 326 ـ 348 وصولاً إلى ورقة 426.
(4) ابن الطيب: أيضاً ورقة 432.

ويدل (المضاف) عند ابن الطيب «الذي هو الجنس على نسبة الوفاق والخلاف، لأن الأمور المتفقة والمختلفة، لم يتمكن من حصرها بما هي ذوات، والإضافة هي المقايسة نفسها، فالمضاف هو اسم يدل على النسبة الجنسية وعلى الأمور نفوسها المضافة»[1].

هـ ـ الكيفية: هذه المقولة عند ابن الطيب رابعة المقولات جاء بها هذا المفكر في (82 ورقة) وهي عنده «اسم مشترك يقع (على) الكيفية وعلى ذوات الكيفية، أعني الأشياء القابلة للكيفية، ولمّا ترجم أرسطوطاليس المقولة بالكيف، وكان الكيف اسماً مشتركاً، خصص المعنى الذي يريده من معانيه وهو الكيفية»[2] وهو الذي سبق وأخبرنا قائلًا: «واسمّي الكيفية، الهيئات التي بها يجاب في الأشخاص كيف هي؟ وهذه الكيفيات تقال على أجناس أول مختلفة[3].

و ـ وتحتشد عند ابن الطيب المقولات الست المتبقية في حيّز ضيق (الأوراق 587 ـ 590) وشتات هنا وهناك، مستجيباً لرغبة أرسطو في الإحجام عن التفصيل فيها، لكنه نوّه بالسبب الكامن وراء ترتيب هذا البناء المقولي بالكيفية التي جاب بها، بعد أن فصل القول ـ إلى حد الإجهاد ـ في المقولات الأربع: (الجوهر والكم والمضاف والكيف).

و/ 1: إذن فالفعل عنده «نسبة بين الشيء وبين فعله، تعمُّ سائر الأمور، من

---

(1) أيضاً ورقة 435. ويرى ابن الطيب: «أن هذه المقولة نسبية لا ذات على مثال المقولات كلها، وفهمها يتم من فهم أطرافها الظاهرة» مثلما عرض في الأوراق 436 ـ 440 الشكوك التي أثيرت على أرسطو ودافع عنه (الأوراق 440 ـ 504).

(2) ابن الطيب: تفسير المقولات، ورقة 506.

(3) أيضاً: ص 121 ـ 131، وعلى عادته مهّد ابن الطيب لهذه المقولة قائلًا: «ونحن قبل أن ننظر في كلام أرسطوطاليس يجب علينا أن نبحث عن عدة مطالب: الأول السبب الذي جعل هذه المقولة بعد مقولة المضاف، الخ»، ثم يسرد لنا أبو الفرج لماذا جاءت هذه المقولة بعد الجوهر والكمية و (المضاف) لضرورة منطقية وطبيعية لتشكل رباعية البناء المقولي بأجمعه (الأوراق 504 ـ 587). ومن بين أقسام هذه المقولة (الحال والملكة والقوة واللاقوة والفعالية والانفعالية... الخ) (ورقة 513).

حيث تَفعل» أما «ينفعل» فهي «نسبة بين الشيء وبين انفعاله تعم كل الأمور من حيث تنفعل»[1]. قال هذا في دراساته التمهيدية قبل ولوج عالم المقولات، وحين جاء السياق بحسب التدرج الذي اختاره قسم الأفعال إلى طبيعة وإرادية وبخاصة معنى «تأثير الشيء في غيره»[2] ونقل لنا قول أرسطو «وقد يقبل يفعل وينفعل المضادة والأكثر والأقل»، وكما يفهم ابن الطيب المضادة «في الأطراف لا في نفس النسبة»[3] وهذه الخاصية ليست لازمة لنفس المقولة ـ كما رأينا ـ لكن لأطرافها التي هي ذوات كيفيات انفعالية»[4] وضعها ابن الطيب مرة قبل باقي المقولات، وأخرى في النهاية لأنها تنطوي على (الغاية) النهائية من مجمل هذا المنطق.

و/1/2: مقولة أين «نسبة مكانية، وتنقسم إلى الحيث والمكان، والمكان ينقسم إلى الفوق والأسفل والقدام والخلف واليمين والشمال وهو حاو لغيره»[5] وهي «نسبة بين الشيء وبين مكانه تعم كل الموجودات من حيث (هي) في مكان».

و/2/2: مقولة متى «نسبة بين الشيء وبين زمانه تعم كل الموجودات من حيث هي في زمان»[6] وتنقسم عنده إلى «الماضي والحاضر والمستقبل، وخاصته، «أنه يقدّر وجود كل واحد مما يوجد فيه»[7].

و/3/2: مقولة له، وردت عنده في وضعين، مرة بعد متى وأخرى بعد الموضوع، قال في الأولى: «له: نسبة القنية وتنقسم إلى القنية من خارج والقنية

---

(1) ابن الطيب: تفسير المقولات، ورقة 209.
(2) أيضاً ورقة 588.
(3) أيضاً ورقة 589.
(4) أيضاً ورقة 589.
(5) أيضاً ورقة 588. وابن الطيب سبق واعتبر هذه المقولة في المقدمات «نسبة بين الشيء وبين مكانه، تعم كل الموجودات من حيث هي في مكان» (ورقة 209).
(6) أيضاً ورقة 209.
(7) أيضاً ورقة 588.

من داخل»[1]، وقال في الثانية: «القنية: نسبة بين الشيء وبين جميع الموجودات، ما فيه تعم سائر الأمور من حيث مقتناه»[2].

و/ 2/ 4: أما الموضوع (النصبة) فهي مقولة تعلن عن «نسبة وضع الشيء» وينقسم بحسب انقسام أشكال الشيء، وتقلبات أعضائه بالمستدير والمستقيم... الخ وتسمى (نصبة) ويعرّفها قائلاً: «هذه المقولة: كون الشيء على نصبته تتم من كم وكيف وجنس»[3] إنها «نسبة بين الشيء وبين وضعه، أعني أشكاله وأوضاعه»[4] وختم حديثه عن (الموضوع) قائلاً: «وأنت فلا ينبغي أن تظن أن مقولة الموضوع اشتق لها اسم من الوضع، لكن اخترع ذاك اختراعاً»[5].

ز ـ ويعرض ابن الطيب لما بعد المقولات بـ (86 ورقة) أكثر فيها البحث عن شبكة العلاقات التي تنتظم (المتقابلات)[6] مثل (المضاف)[7] والعدم والملكة[8] والإيجاب والسلب[9] والتقدم[10] و (معاً)[11] و (الحركة)[12] و (أقسام القنية)[13]، وهي أمور تجنبها الفارابي وتحدث فيها ابن سينا.

ز/ 1: وعن هذا المبحث يقول ابن الطيب «لما فرغ أرسطوطاليس من الكلام

---

(1) أيضاً ورقة 588.
(2) أيضاً ورقة 209.
(3) أيضاً ورقة 588.
(4) أيضاً ورقة 208 ـ 209.
(5) أيضاً ورقة 590.
(6) ابن الطيب، ورقة 591 ـ 592.
(7) أيضاً ورقة 593.
(8) أيضاً ورقة 592 ـ 593.
(9) أيضاً ورقة 592 ـ 593 وورقة 637.
(10) أيضاً ورقة 591 ـ 592 و 643 ـ 645.
(11) أيضاً الأوراق 646 ـ 647 و 655 ـ 667.
(12) أيضاً الأوراق 648 ـ 663.
(13) أيضاً الأوراق 671 ـ 676.

في الجزئين الأولين من كتاب القاطيغورياس، وهما المتواطئة التي وطأها قبل الكلام في القاطيغورياس، و «الكلام في القاطيغورياس العشر أخذ الآن في النظر في القسم الثالث، وهو في الأشياء التي جرى ذكرها في القاطيغورياس وعند العوام ـ من معانيها، الشيء اليسير، اكتفى به في الاستعمال، ولهذا لم يشرح أمرها أولاً وأجزّها أخيراً حتى لا يتركها على المفهوم الساذج، منها»[1].

ز/ 2: لقد سمى ابن الطيب العديد من المختلف معهم في الرؤية المنطقية (المقولية) من السابقين قائلاً: «قال اندرونيقوس: إن أرسطو لم يتكلم في هذه» ـ كما هو رأي بدوي الآن ـ وكما هو رأي آخرين ـ قالوا إنّه: «ليس من شأن أرسطو أن يذكر أشياء غير مفهومة»[2] ولابن الطيب موقف العقلاني الخاص به في قبول هذه المباحث والمفاهيم التي عرّفها واحدة واحدة، وهو يرتب تسلسل ورودها في السياق الأرسطي[3] بالكيفية التي تكمل الهدف المعرفي المنشود من المقولات.

ز/ 3: أنكر ابن الطيب رأي من قال: إن المتقابلات اسم مشترك[4].

ز/ 4: غلّط من قال باختلاف جنس المتقابل ونوعه[5].

ز/ 5: أكد تفريق أرسطو بين المضاف والأضداد والعدم والملكة وبينها وبين الإيجاب والسلب، وبين الثلاثة تفصيلاً[6].

---

(1) أيضاً ورقة 591.

(2) ابن الطيب: تفسير المقولات ورقة 592. ابن الطيب يميل إلى الرأي الذي ينسب هذه المباحث إلى أرسطو فيقول: «أرسطوطاليس يقدم الكلام في المتقابلات على الأربعة، والبواقي، لأنها تدخل في المتقابلات، وذاك لأن المتقدم متقدم لتأخره؟ والحركة حركة لمتحرك، والقنية قنية لمقتن، فكلها تدخل في أنواع (المتقابلات) واندرونيقوس هو: اندرونيكوس دورودس ت نحو 63 ق. م في الإسكندرية (الأنظمة الميتافيزيائية ص 12).

(3) ابن الطيب: أيضاً ورقة 595 ـ 596.

(4) أيضاً ورقة 596 ـ 597.

(5) أيضاً ورقة 597 ـ 598.

(6) أيضاً ورقة 599.

ز/ 6: ولامَ أرسطو حين اكتشف خطأ تصوره في مسألة اختصاصية فيقول عنها: «ومن العجب لأرسطوطاليس الطبيعي الذي يعتقد أن الحركة في الأضداد لا تتم إلا بمتوسط، كيف قال: إن الصحة والمرض لا وسط بينهما وهو يَعلم أن بينهما الحال التي ليست (صحة ولا مرض) وأرسطوطاليس إنما قال ذلك وهو يأخذ ما بعد المرض الذي هو الطرف إلى حد المتوسط وقبل الصحة» ويرفض تبرير البعض، بأن أرسطو «قال ذلك جرياً وراء الرأي العام»[1].

ح ـ الدراسة والتحليل:

ح/ 1: في (منطق المقولات المتضادة) على سبيل المثال لا الحصر، يعرض لنا ابن الطيب ثلاثة قوانين منطقية جرى حولها الجدل:

الأول: «إن الضد الواحد إنما له ضد واحد»[2].

الثاني: «إن الضدين لا يجتمعان جميعاً في موضوع واحد لكن متى كان أحدهما موجوداً فيه لم يكن الآخر»[3].

الثالث: «إن المتضادين هما اللذان موضوعهما واحد، لا يجتمعان فيه، وينتقل من أحدهما إلى الآخر وهما في غاية البعد، ويجمعها جنس واحد»[4].

ح/ 2: يعتذر ابن الطيب نيابة عن أرسطو في سياق حديثه عن (معاً) فيقول: «وقد يوجد قسم آخر لمعاً، لم يذكره أرسطوطاليس لِخَسَاسَته، إذا كان من الأشياء التي تجري باصطلاح عند الفلاسفة وهي التي هي معاً في الشرف، كَمِلَكَيْنِ صورتُهما في الشرف واحدة والسياسة والملك[5] مختلفة!.

ح/ 3: وفي الحديث عن أقسام الحركة الست عند أرسطو، يقول ابن

---

(1) أيضاً ورقة 618.
(2) أيضاً ورقة 638 ويفند ابن الطيب ما عداه ورقة 639.
(3) أيضاً ورقة 641.
(4) أيضاً ورقة 642 ـ 643.
(5) أيضاً ورقة 648.

الطيب: «يزعم أنها ستة ويفرّق بينها، سوى الاستحالة لشبهة تدخل فيها. . .»[1] ويختلف معه فيها فـ «حينما يكون بالعرض فهو ينمو وينقص»[2] عليه يصعب وضع الاستحالة مع الحركات!.

والملاحظ في الإنجاز الذي قدمه هذا المفكر العربي على صعيد منطق المقولات ما يأتي:

أولاً: أن ابن الطيب، سمى لنا عشرات المفكرين الذين اختلفوا مع النص الأرسطي، ومع الفهم المنطقي لابن الطيب ـ لا مجال لذكرهم هنا ـ وردّ على شكوكهم، وأعطى بعد ذلك رأياً صريحاً في كل قضية. وهو أمر سكت عنه ابن سينا الذي كان يكتفي بالإشارة للمخالفين ويعنّفهم!.

ثانياً: على الرغم من سعة الإنجاز المقولي السينيوي، لا يستبعد وجود (مناكرة ومجادلات) فكرية على بعد حول الكثير من القضايا ومنها (منطق المقولات) يؤيد هذه الاحتمالية جملة تلميحات بينهما.

ثالثاً: كان منطلق ابن الطيب في تحليلاته ونقده يكشف عن عمق وعيه (لمنطق المقولات) واعتذاراته عن أرسطو في القضايا التي تختلط على المفكرين إن كانت منطقية، أم طبيعية أم إلهية أم تعليمية.

رابعاً: حرص ابن الطيب في مقدماته لمنطق المقولات على أن يقدم قراءة شاملة لمشكلات الفلسفة والمنطق، يونانياً وهيلينسياً وعربياً متوقفاً عند اختلاف المواقف.

خامساً: قدم ابن الطيب ـ قبل كل مقولة من المقولات وقبل عرض النصوص الأرسطية التي أفرزها ووضحها قراءة معمقة لا تخلو من قيمة فلسفية ومنطقية إلى أن يصل النص الأرسطي، فيأخذه جملة جملة ترجمة خاصة به تختلف في بعض

---

(1) أيضاً ورقة 650 ـ 667.

(2) أيضاً ورقة 668 ـ 669 و 670.

قراءاتها ومصطلحاتها عن نص إسحق بن حنين، مما يرجح قيامه بالترجمة من نص (سرياني أو يوناني) مباشرة.

سادساً: وقف ابن الطيب يصحح لأرسطو لا سيما أمثلته المتعلقة بصحة الإنسان وقضايا الطبيعة البشرية.

سابعاً: وصل بالبحث في (منطق المقولات) إلى أقصى مدياته التي سبق وشكلها ابن سينا من تعقيداتها. . . لذلك كان لا بد من (إعادة القراءة) التي سيمارسها ابن رشد لاحقاً.

ثانياً: ابن رشد بين النص الأرسطي والإنجاز العربي المقولي:

أفردنا لفيلسوف قرطبة مبحثاً مستقلاً ها هنا مع أنه يدخل ضمن (الإنجاز العربي المقولي)، السبب يتعلق بأصل فرضية الباحث حول حقيقة المهمة التي أنجزها ابن رشد، والتي تخرج به من دائرة (الشرح) والتهميش، إلى دائرة الإبداع، المعرفي المكثف.

وإذا كان الإثراء العربي قد وصل في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، منتهاه، فإن مفكراً مثل الغزالي (ت 505 هـ/ 1111 م) تعامل مع هذا المبحث المنطقي، تحت تأثير عاملين، الأول (سينوي) لم يعرّف به الغزالي علناً، لكنه ماثِلٌ في (معيار العلم)[1]، وآخر عقيدي (أشعري) يطلق الحرية لأدوات المنطق في مباحث الطبيعة والحياة العملية المادية، ويقدرها قدر الإمكان في مباحث ما وراء الطبيعة، وما عدا ذلك، شكل الإمام الغزالي (معبراً) في البحث

(1) أبو حامد الغزالي/ معيار العلم في فن المنطق، ط 3، بيروت 1981 ص 231 ـ 239. تحدث فيه عن المقولات المنطقية وأقر حقيقة وجودها، وجوداً معلوماً بمشاهدة العقل والحس، حتى أنه لم ير في الوجود ما يقع خارجها، على ما ينطوي عليه انحصارها في (الجوهر والأعراض) إلى الحد الذي اعترض فيه على تقليص الأعراض النسعة لسعة الوجود، وكأنه يلمح باستيعاب المقولات، لعدد آخر، مما لم يدرْ بخلد الفلاسفة، ويذكرنا بالرأي القائل: «إن المقولات إنتاج استقرائي (عقلي) للموجودات الطبيعية والوجودية كافة».

المقولي، ضيق المساحة، ترك فسحة من الحرية، لابن رشد، لكي يعيد قراءة (الإنجاز المقولي) ـ الخصب ـ الذي وصله من (ابن سينا وابن الطيب) وإن كان الإطار المعرفي للفارابي، يغلّف ذينك الإنجازين لأسباب كثيرة ـ لا مجال لذكرها هنا.

وفي العودة إلى كتاب (تلخيص المقولات) لابن رشد نبتغي تحقيق أكثر من هدف، من بينها بيان حقيقة الإنجاز الرشدي، قياساً إلى (النص الأرسطي)، و (قياساً إلى الإنجاز العربي) و (قياساً إلى متطلبات مرحلة ابن رشد، وآثارها اللاحقة على مسيرة البحث المقولي بخاصة، والمنطقي، المعرفي بعامة) كل ذلك لاختبار صحة أو خطأ فرضية البحث التي تدور حول (الإبداع) الرشدي قبل كل شيء، من خلال، الأصالة الفكرية العربية وسَنَقُولُ في تفحصنا لهذه الحقيقة على ما سجله ابن رشد، وما قيل فيه وعنه، قدر المستطاع.

1 ـ الغاية من تلخيص المقولات:

يقول ابن رشد «الغرض في هذا القول، تلخيص المعاني التي تضمنتها كتب أرسطو في صناعة المنطق، وتحصيلها بحسب طاقتنا وذلك على عادتنا في سائر كتبه، ولنبدأ بأول كتاب من كتبه في هذه الصناعة وهو كتاب المقولات[1].

و (التلخيص) كما هو معلوم، مسؤولية مركبة، تقوم على اختزال المضامين المنطقية للنص الأصل، بأقل قدر ممكن من المفردات مع المحافظة على روح النص في فهم مراد المُنشيء. فهل كان ابن رشد يلخص حقاً النص الأرسطي أم كان يتعامل مع (إنجاز عربي) مرتكزه أرسطو، لكنه ـ ولأسباب كثيرة ـ غابت ملامحه بين ذلك الكم المتحقق من منطق المقولات؟ سنرجيء التأكد من هذه المسألة والإجابة عنها إلى نهاية المبحث ونعود إلى ابن رشد نفسه لنتأكد منه، عن مصادر إنجازه المقولي، ابن رشد الفيلسوف، لا ابن رشد (الشارح!) كما اعتدنا

---

(1) ابن رشد، تلخيص المقولات: تحقيق د. محمد قاسم، راجعه وأكمله وقدم له د. تشارلس بترورث ود. أحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة 1980، ص 27 وراجع ص 57.

على تسميته حتى ونحن نتعامل مع نصوص صريحة وواضحة له، لا صلة لها بمهمة الشراح التقليدية. ولنقرأ النص الآتي على لسان تشارلس بترورث الذي يقول فيه: «وشروح ابن رشد لمؤلفات أرسطو يمكن أن تقسم بوجه عام إلى جوامع أي شروح مختصرة، وتلاخيص، أي شروح متوسطة، وشروح أو تفسيرات... أي شروح مطولة».

ويظهر مأزق «هذه الأوصاف والمصطلحات، شروح مختصة تلاخيص... الخ» في استدراك المحقق قائلاً: «ومع إدراك اضطراب استعمال الباحثين السابقين لهذه التقسيمات، ومع اكتشاف أن النشرات الحديثة لبعض الشروح قد حددت بصورة خاطئة تعريف النص المنشور بالإضافة إلى الاعتراف بعدم وجود أمثلة لهذه الأنواع الثلاثة من شروح ابن رشد في نصوصها العربية، فقد أدى ذلك ببعض الباحثين المعاصرين إلى التساؤل عن دقة التقسيم»[1]. إن مجرد وجود هذا الاستدراك يؤكد صواب الفرضية التي ذهبنا إليها والتي تقول إنّ ابن رشد كان يتعامل مع (النص العربي) لمقولات أرسطو (النامي خلال ثلاثة قرون) وليس (النص الأرسطي المحدود) نفسه، وهو ما تنبه له محقق التلخيص في قوله «يصبح ظاهراً بجلاء أنه بينما لا يفسر هذا التلخيص لكتاب المقولات والتلاخيص الأخرى في المنطق... نص أرسطو ـ إلا أنها جميعاً تقدم إلى حد بعيد معلومات عن النص أكثر من مجموعة شروحه الأخرى للأورجانون»[2] وللسبب عينه، عدّ (التلخيص) هذا (قياساً إلى النص الأرسطي) إبداعاً «لابن رشد نفسه» بل هو «إبداع مفيد إلى حد بعيد»[3]. قال المحقق هذا من غير أن يضع في حسابه (إنجاز ابن الطيب) وحقيقة المهمة التي أدّاها ابن رشد خدمة للفكر العربي والإنساني والتاريخ. كما كان لمنهجية عرض (منطق المقولات عند ابن سينا وابن الطيب) الأثر الواضح على (منهجية ابن رشد) الذي كان يتنفس داخل المناخ العربي

(1) مقدمة تلخيص المقولات، ص 27.
(2) أيضاً، ص 28.
(3) أيضاً ص 29.

(لمنطق المقولات) مفتشاً عن روح النص الأرسطي[1] الموزع بين السطور، أو من خلالها، بعد أن اختلط بالإنجاز العربي الكثيف.

والذي يلاحظ (تقسيمات الفصول والأقسام)[2] يجد أن ابن رشد لم يتبع فيها التقسيم الأرسطي، بل التقسيمات التي وجدناها في المؤلفات العربية الإسلامية (ابن سينا وابن الطيب).

وللسبب عينه قال إنه سيقدم آراءه في المنطق (أرسطو) «بطريقة ليس لها إلا صلة قليلة بطريقة أرسطو في عرض آرائه»[3] عليه يصبح جميع ما تقدم له صلة بغاية المقولات كما يراها، أرسطو، ومفكرو العرب، ومنهم ابن رشد وأعني بها «صناعة البرهان». قال ابن رشد هذا مع علمه أن أرسطو قد أسس (المقولات على المشهورات أو الانتقال من الحياة اليومية إلى التجريد»[4] وتبقى إشارة المحقق التي يقول فيها، وعلى كل حال فإن ملامح تأويلات أو تلاخيص ابن رشد «تبدو متشابكة بالقدر الذي يجعل بحثها جدياً يحتاج إلى بحوث تفصيلية متشابكة»[5] ذات دلالة لا تبتعد عن فرضية بحثنا هذا.

---

(1) اللافت للنظر أن مشروع التلخيص لمقولات ابن رشد جاءَ تحت عناوين (مجموعة المؤلفات الفلسفية في القرون الوسطى، شروح ابن رشد لكتب أرسطو العربية ـ تلخيص كتب أرسطو المنطقية، الجزء الثاني ـ تلخيص كتاب المقولات» (راجع مقدمة الكتاب).

(2) لم تكن إشارة ابن رشد في أنه يلخص أول كتاب من المنطق لأرسطو، (عبارة خداعة) كما ظنها المحقق والفيلسوف يتعامل مع (منطق أرسطو) العربي الذي كان حاضراً جميعه أمام فيلسوف قرطبة (سنة 1163 م) سنة التأليف وخارج أهمية النص العبري (راجع هربرت أ. دافيدسون:

Herbert A. Davidson, Averrois Cordobensis, *Commentari Medium in Porphyrri Isagogen et Aristotelis. Categorias* (Cambridge, Massachusetts, Berkely and Los Angeles, (1969).

(3) أيضاً تلخيص المقولات، ص 33.

(4) مقدمة تلخيص المقولات، ص 30 ـ 31.

(5) أيضاً ص 30.

2 ـ المقولات المنطقية كما رآها ابن رشد:

قلنا إن مهمة هذا الفيلسوف أن يعيد للنص المقولي الأرسطي رشاقته، بعد أن (نما) حجمه وتضخم إلى الحد الذي يصعب معه لمّ شتاته من غير قراءة نقدية جديدة هي تلك التي أنجزها ابن رشد بذكاء خارق ـ وبالكيفية التي سنعرض لنماذجها المقارنة في نهاية البحث ـ أما الآن فيتوجب علينا الإجابة عن سؤال: كيف أصبح منطق المقولات عند ابن رشد على هذه الكيفية؟.

أ ـ بعد أن يعرض في المقدمة، الغرض من الكتاب بإيجاز[1] يتدرج مع الإيقاع المقولي من المتفقة، فالمتواطئة، فالمشتقة أسماؤها، إلى المعاني المفردة والمركبة، وصولاً إلى المقولات العشر. إن المقولات التي حرص ابن رشد على إعادة قراءتها بإيجاز ووضوح هي «المعاني المدلول عليها بالألفاظ، منها مفردة، يدل عليها بألفاظ مفردة ـ إنسان ـ فرس ـ ومنها مركبة (الفرس يجري) يفترض شمولها لجميع الموجودات التي «منها ما يحمل على موضوع وليست في موضوع ـ أي منها ما يعرف من جميع ما يحمل عليه جوهره، وماهيته ولا يعرف من موضوع أصلاً شيئاً خارجاً عن جوهره»[2]. كما يقول أرسطو. ولضمان التدرج المعرفي مع (انسياب المقولات) سنعرض لخلاصات ابن رشد، تاركين للقارىء الفاضل حرية اكتشاف العائدية التي انطوى عليها النص الرشدي، متابعينها مقولة مقولة قياساً على النصوص السابقة عليه، عربية وأرسطية.

ب ـ الجوهر: الجواهر عند ابن رشد صنفان: «أول وثان... فأما الأول فليس في موضوع ولا على موضوع، وأما الثاني على موضوع وليس في موضوع»[3]، ومنه عرض للقارىء «شخص الجوهر: الذي لا يقال على موضوع، ولا هو في موضوع» مثل «قولنا، الإنسان المشار إليه« يقابله (كلي الجوهر) وهو

(1) ابن رشد: تلحيص المقولات، ص 75 ـ 78.
(2) أيضاً ص 79
(3) أيضاً ص 92.

بناء تجريدي عقلي يرتقي إلى جنس الأجناس.

لقد جعل ابن رشد «الجوهر الأول» علة «للجواهر الثواني والأعراض» ثم يقول: «فلو لم توجد الجواهر الأول، لم يكن (من) سبيل إلى وجود شيء من الجواهر الثواني، ولا من الأعراض»[1]. الجوهر عند ابن رشد «مقولة لا مضاد لها ولا تقبل الأقل والأكثر» ففي الجواهر «فإن الواحد بعينه يوجد قابلاً للمتضادات» كل ذلك أوجب «أن تكون خاصة الجوهر أن الواحد بالعدد منه قابل للمتضادات»[2]. يكمل ذلك عند ابن رشد العرض، ممثلاً بالمقولات التسع الباقية والتي يقال في موضوع[3] مسجلاً ملاحظته النقدية على الفارابي[4] ومتوقفاً عند جميع مفردات الحمل.

ج ـ مقولة الكم: قال عنها ابن رشد «الكم موجود بذاته»[5] منه «منفصل ومنه متصل» ومنه ما أجزاؤه لها وضع، بعضها عند بعض، ومنه ما ليس لها وضع»[6] وهو «يقبل المساواة وغير المساواة»[7].

د ـ الإضافة، هي المقولة الثالثة عند ابن رشد قال عنها: «الإضافة هي التي تقال ماهياتها وذواتها بالقياس إلى شيء آخر، أما بذاتها... وأما بحرف من حروف النسبة»[8].

وكل مضاف عند ابن رشد «يقال بالقياس إلى قرينه»[9] وإذا كانت «المضافات هي الأشياء التي ماهياتها تقال بالقياس إلى غيرها» فإن الرسم الحقيقي

---

(1) أيضاً خلاصة التعريف بالجوهر موزع على الصفحات، 86 ـ 89.
(2) أيضاً ص 95 ـ 96
(3) أيضاً ص 87.
(4) أيضاً ص 88.
(5) أيضاً ص 102
(6) أيضاً ص 96
(7) أيضاً ص 106.
(8) ابن رشد: تلخيص المقولات، ص 109.
(9) أيضاً ص 111.

للأشياء التي من المضاف «أنها الشيئان اللذان ماهية كل واحد منها تقال بالقياس إلى صاحبه من حيث الوجود لتلك الماهية... إنها مضافة إلى قرينتها بأي نوع اتفق، من أنواع الاتفاق»[1].

هـ ـ الكيفية: مقولة بعد الإضافة، وبالمرتبة الرابعة، نقل لنا تعريف أرسطو لها قائلاً: «قال: وتسمّى بالكيفية الهيئات التي بها يجاب في الأشخاص كيف هي وهذه الكيفيات تقال على أجناس مختلفة»[2] ومن أجناس هذه المقولة (المكان والمال، والقوة واللاقوة، الطبيعية في الشيء، والانفعالية، والانفعالات»[3].

يعني ابن رشد بكيفيات الانفعال «هي التي تقال... لا من قبيل إنها حدثت في الأشياء المتصفة بها عن شدة انفعال، بل من قبيل أنها تحدث في حواسنا انفعالاً...»[4]. أما ذوات الكيفيات، فهي «المدلول عليها بالأسماء الدالة على الكيفيات نفسها»[5] ويواطىء المفهوم الأرسطي حين يشير إلى ما يوجد في الكيف من «تضاد... وقد يقبل الكيف، الأقل والأكثر، والشبيه وغير الشبيه»[6].

و/ مقولتا يفعل وينفعل، وردتا في المرتبة الخامسة والسادسة في ترتيب المقولات ناقلاً أصل النص الأرسطي قائلاً: «قال: قد يقبل يفعل وينفعل، التضاد، والأكثر والأقل»[7].

ز/ ثم عرض في صفحة واحدة، وكما هي روح (المقولات الأرسطية) لمقولات (الوضع ومتى وأين وله).

---

(1) أيضاً ص 117.
(2) ابن رشد: تلخيص المقولات، ص 121.
(3) أيضاً ص 122 ـ 124.
(4) أيضاً ص 124 ـ 126.
(5) أيصاً ص 27.
(6) أيضاً ص 128 ـ 130.
(7) أيضاً ص 136.

ز/ 1: الوضع (الموضوع) فقال: «قيل إنها الأشياء التي أسماؤها مشتقة من مقولة الإضافة»[1].

ز/ 2: أما أين فيدل «على قولنا فلان في السوق»[2].

ز/ 3: وعن (له): «يدل على المنتعل»[3].

ز/ 4: ومتى: لم يذكر عنها شيئاً... كما هي روح النص الأرسطي (الصمت).

ح ـ وفي مبحث (ما بعد المقولات)، القسم الأخير من الكتاب، الذي توزع على قسمين، تناول في الأول القول في المتقابلات، كالمضافتين والمتضادين، والعدم والملكة والموجبة والسالبة[4] وعرض في الثاني: المتقدم والمتأخر، والقول في معاً، والحركة وله[5]، وإن هو ـ في مبحث الحركة، كان مثل ابن الطيب، يتحفظ على وجود الاستحالة بين (الحركات)[6].

3 ـ التحليل والتقويم:

استقطب فيلسوف قرطبة أقلام الباحثين، واختلفت حوله التحليلات والاستنتاجات، والذي يهمنا منها ها هنا (حكاية) (الشارح الكبير) لا سيما في (منطق المقولات) ومن بينها:

أ ـ يرى عبد الرحمن بدوي أن ابن رشد لم يضع «تفسيراً إلا على كتاب البرهان»[7] مع ذلك جارى أحكام الآخرين بِعَدِّ ابن رشد هو (الشارح العظيم) على

---

(1) أيضاً ص 133.
(2) أيضاً ص 133.
(3) أيضاً ص 133.
(4) أيضاً ص 136 ـ 145.
(5) أيضاً ص 146 ـ 154.
(6) أيضاً ص 150.
(7) عبد الرحمن بدوي. مقدمة كتاب تلخيص القياس لابن رشد، ط 1 (السلسلة التراثية)، الكويت 1988. ص 18.

الرغم من أنه لم يشرح سوى (البرهان) وأمامنا تلخيصات الكتب الثمانية في المنطق وفي مقدمتها المقولات[1].

ب ـ شهد تشارلش بترورث لابن رشد، الذي كان في تلخيصاته «يتصرف بفكر وتدبّر دون متابعة عمياء لأرسطو كما يزعم بعض الباحثين الذين كتبوا عن ابن رشد»[2]. وأكثر من ذلك، فمع احترام هذا الفيلسوف لترتيب النص الأصلي، كان ينفصل عن النص لحل الإشكالات الناجمة عنه. ويصحح تأويلات الفارابي أو هؤلاء الذين يسمون بالمفسرين.

جـ ـ وقال محقق التلخيص: إنّ ابن رشد حاول أن «يوضح ما حاول أرسطو أن يقوله، ويرتب ـ بحق ـ أقوال أرسطو الترتيب الدقيق الذي لم يكن واضحاً بصورة مباشرة»[3].

د ـ أما القول بدور ابن رشد في ردّ الشكوك التي أوردها البعض على منطق المقولات، ففيه تَغَاضٍ عن الجهود التي بذلها ابن الطيب في ردّه الشكوك في جميع القضايا، ويصدق قول بترورث عن ابن رشد في (إبراز الشكوك أو القضايا المتعلقة بكل مقولة وأيضاً باقتراحه وسائل حل هذه الشكوك والقضايا، إنما ليعين القارىء على فهم أوضح لنص أرسطو»[4] يصدق على ابن الطيب قبل ابن رشد. مثلما يصدق قبلها على الفارابي وابن سينا. قال هذا مع علمه أن ابن رشد كان يلخص ولا يشرح! فكيف نتخيل عملية (تلخيص) ثم نتحدث عن (إيضاح، وترتيب وإفهام؟) وسنذكر السبب بعد حين.

هـ ـ وتبقى صحيحة أحكام (تشارلس بترورث وهريدي) التي يقولان فيها: «فتراه في أحيان كثيرة يبرز عبارة أرسطو، مميزة في شكل واضح، مسبوقة بكلمة، قال، وفي أحيان أخرى نراه يقدم عبارة أرسطو مع بعض التغيير في لغة الترجمة

(1) أيضاً ص 124
(2) مقدمة تلخيص كتاب المقولات، ص 29.
(3) تشارلس بترورث: مقدمة تلخيص كتاب المقولات لابن رشد، ص 29.
(4) أيضاً ص 29.

العربية للأورجانون»[1]، لا لأنه يلخص كتاب أرسطو (الموجز) بل النص العربي للمقولات!

و ـ إن شكوى الأمير أبي يعقوب يوسف سنة (547 هـ/ 1152 م) كانت من تعقيدات النص الفلسفي والمنطقي العربي لأرسطو، لذلك طلب تقديم «نصوص أرسطو بعبارة مستقيمة» لتكون مفهومة لدارسي الفلسفة، بعد الذي وصلت إليه على أيدي المفكرين العرب قبل ابن رشد»[2].

ز ـ أراد محققو التلخيص، أن يكشفوا للقارىء عن مدى جهد ابن رشد في فهم نص أرسطو وإبداعه[3] وإزالة الركام الذي علق به، فضاع بسببه كلام أرسطو مع كلام الآخرين! حتى جهد ابن رشد نفسه لإعادة الصفاء إلى النص الموزع.

ح ـ أما نحن، فنذكر هنا بالذي قلناه[4] عن ابن رشد قبل حين ثم نستكمل ما استجد لنا بعد ذلك:

ح/ 1: قلنا: «من الخطأ الظن أن ابن رشد قدم تلخيصاً لمقولات أرسطو، تلك حقيقة يدركها كل من يطّلع على النصين الأرسطي والرشدي».

ج/ 2: إن الذي وقف على الإنجاز العربي لمنطق المقولات المتحقق في القرون الثلاثة التي سبقت ابن رشد ومن بينها تفسير المقولات لابن الطيب، يدرك مغزى التخليص «الذي أنجزه فيلسوف قرطبة»[5].

---

(1) أيضاً ص 29.
(2) أيضاً ص 21.
(3) أيضاً ص 47.
(4) علي حسين الجابري: مدرسة بغداد الفلسفية والمقولات المنطقية (المجلة الفلسفية العربية) مج 2 ، ع 1، عمان 1992، ص 41 ـ 42.
(5) راجع في ذلك: ابن الطيب: تفسير المقولات ورقة 43 مقارناً مع ما أورده ابن رشد في تلخيص كتاب المقولات ص 33 و 37 و 75 و 84 وارجع إلى أرسطو: المقولات ص 7 ـ 37، وطابق مع مقايسة الفارابي: «أشخاص الجواهر لأنواعها، وكذلك المقايسة بين المادة والصورة» (الألفاظ المستعملة ص 96 ـ 99).

ح/ 3: إلى جانب أمور عديدة أجراها ابن رشد، فلقد تابع ابن الطيب في ترتيب المقولات على طريقة (4 ـ 2 ـ 4). وعلق على الكثير من النقاط التي وردت في سياق التفسير. وهنا أصل إلى الحيز الذي أحلت عليه في الصفحات السابقة، وأعني به، الإجابة عن سؤال: ما هي حقيقة الأمر؟ وهل كان ابن رشد يلخص حقاً (أرسطو) أم يلخص الإنجاز العربي؟.

ح/ 2/1: نقول: إن العقل العربي في عصور الازدهار الإسلامي، وبخاصة في حواضره الكبرى مثل (بغداد) في بيت الحكمة ومدارس المشرق ومصر والمغرب الكبير، قد أنجز أجوبة نوعية في ميادين الطبيعة والأخلاق والعلم والمنطق وما وراء الطبيعة .. ومن بين الذي مسّه ذلك التطور مسّاً كبيراً (الإنجاز المنطقي الأرسطي بعامة) و (منطق المقولات على وجه الخصوص). فبعد أن امتد العقل العربي من الجزئي إلى الكلي، ومن الحسي إلى العقلي ومن المشخص إلى المطلق ومن عالم الأشياء إلى النسق المنطقي، ومن الخطأ الظن، أن ذلك العقل المتوقد ـ في عصور ازدهاره ـ اقتصر على حفظ النص الأرسطي، وتكرار نصوصه، وإنجازات الفارابي وابن سينا وابن الطيب وإخوان الصفا (قبل ابن رشد) كانت شاهدة على هذا التطور النوعي، مثلما يشهد عليه دور (المعلم الثاني) في جميع الدراسات، حتى كان (لمدرسة بغداد) دورها المتميز الذي حرص ابن سينا على مجاراته باعتراف منه.

ح/ 2/2: إن الذي يقف على حجم الإنجاز المتحقق في دائرة منطق المقولات عند (ابن سينا وابن الطيب) لا يعجب من الذي أنجزه ابن رشد لاحقاً. وهو الأمر الذي حرصنا عليه في هذه الدراسة المتواضعة والتي سنعززها بالأرقام والنصوص والأشكال.

ح/ 2/3: على الرغم من تأكيدنا على أهمية (الإنجاز العربي) في منطق المقولات ـ قبل ابن رشد ـ لكن الحقيقة التي لا مناص من إعلانها، أن إبداعية الإنجاز الرشدي لا تتجلى في الادعاء (بتلخيصه للنص (الأرسطي) أو شرحه! بل

بإزالته لركام القرون الثلاثة، الكبير والمتشعب والعودة بمنطق المقولات، وغيرها إلى روح الدرس الأرسطي، عليه، يصعب علينا أن نسمي العمليات الكبرى في الإصلاح (بالشرح والشارح) ونتغافل عن الهدف المعرفي وحتى التعليمي الذي أنجزه ابن رشد في حقبة معقدة ومضطربة.

لقد قَدَّم ابن رشد (نصاً منطقياً إبداعياً) لا يخلو من نقد، أو إيضاح أو تعليق أو تنبيه، خص بها الجميع، وإن هو حرص على الاقتصار بذكر المخالفين!.

ح/2/4: وبفضل هذه الثورة الرشدية المقولية، عاد منطق المقولات إلى أوروبا، بواسطة الرشديين ومنهم توما الأكويني، ليجد طريقه للدرس والنقل والتحليل على أيدي بيكون، وديكارت وكانت وهيجل وغيرهم، عليه نسجل هنا مرة أخرى، أسفنا لتغاضي مؤرخي الفلسفة الغربية ـ عن سيرورة الإنجاز المنطقي العربي ـ كما ظهر في الموسوعة المختصرة، أو في بعض الدراسات التي اهتمت بالمنطق العربي، من غير أن تشد الصلات عبر مراحله المختلفة.

ح/3/5: نقول هذا، ونحجم عن ذكر غيره، ومنه الإنجاز المقولي، في دائرة الكلام والتصوف؛ فهو الآخر لا يخلو من فائدة، لكن المقام لا يستوعبه هنا.

ط: ومن أجل أن نعرف حقيقة الصلة المعرفية بين النص الرشدي والنص الذي سجله ابن الطيب، سنعرض أمثلة منه، مثلما سنعرض أمثلة لنصوص من (أرسطو، وابن سينا، وابن الطيب، وابن رشد) لأغراض المقايسة، إلى جانب تخطيطات وجداول، تخدم فرضية البحث، وهي قابلة للحوار والتعديل والنقاش.

ط/1: تحدث ابن الطيب عن قول أرسطو وبترجمته الخاصة: «ومما يوجد للجواهر والفصول، أن جميع ما يحمل منها، إنما يقال على طريق المتواطئة أسماؤها، يريد مما يخص الجواهر الثواني والفصول، أنها تحمل حملاً على، أعني بأسمائها وحدودها، ولهذا ما يكون حملها على طريق المتواطئة أسماؤها»... «فإن كل ما يحمل منها فهو إما أن يحمل على الأشخاص وإمّا على الأنواع (يريد فإن جميع ما يحمل ليس يخلو أن يحمل إما على الشخص إن كان

نوعاً، أو على النوع إن كان جنساً) فإنه ليس من الجواهر الأول حمل أصلاً إذا كان ليس تقال على موضوع ما البتة» (يريد: فأما الجواهر الأول، فلا تحمل أصلاً إذا كانت هي الحاملة على الموجود، فلا شيء بعدها فنحمل عليه) فأما الجواهر الثواني، فالنوع يحمل على الشخص، والجنس على النوع وعلى الشخص، وكذلك الفصول، تحمل على الأنواع وعلى الأشخاص. . .» (ابن الطيب ورقة 281 ـ 282 من تفسير المقولات).

ط/ 2: تفسير المقولات، وازنه بتلخيص ابن رشد الذي يقول فيه: «ومما يخص الجواهر الثواني والفصول، أن جميع ما يحمل منها، فإنما يحمل على نحو حمل الأشياء المتواطئة أسماؤها، وذلك أن كل شيء يحمل منها، فأما أن يحمل على الأشخاص وأما على الأنواع، إذا كان ليس تحمل الجواهر الأول على شيء البتة. فأما النوع فيحمل على الشخص، مثل الإنسان على زيد، وأما الأجناس: فتحمل على الأنواع والأشخاص، والجواهر الأول، فقد يجب أن يحمل عليها حدود أنواعها وأجناسها، كما تحمل عليها أسماؤها، أما أنواعها فذلك ظاهر فيها، وأما أجناسها فمن ما تقدم. . . وقد قيل أن كل ما يقال على محمول المقول على موضوع، فهو مقول أيضاً على ذلك الموضوع، وهذا حال الجنس مع النوع والشخص. . . كذلك تحمل حدود الفصول على الأشخاص والأنواع كما تحمل الأسماء. وإذا كان هذا هكذا، فكان قد قيل أن الأشياء التي الاسم لها والحد عام وواحد بعينه، فواجب أن يكون مما يخص الفصول والأشياء التي في هذه المقولة، أن يحملها على جميع ما تحمل عليه هو على طريق حمل الأشياء المتواطئة أسماؤها. . . (ابن رشد تلخيص كتاب المقولات، ص 92 ـ 94 يقارن بنص ابن الطيب في الورقة 281).

ط/ 3: قال ابن الطيب في الأوراق 310 ـ 312: «قال أرسطوطاليس: وقد يُظن بكل جوهر، أنه يدل على مقصود إليه بالإشارة (. . .) فأما الجوهر الأول فالحق الذي لا مرية فيه، أنه يدل على مقصود إليه بالإشارة، لأن ما يستدل عليه فيها شخص وواحد بالعدد (. . .) وأما الجواهر الثواني فقد يوهم اشتباه شكل

القلب منها أنها تدل على مقصود إليه بالإشارة كقولنا الإنسان حيوان (. . .) إن هذا يدل. . . الخ».

«وذلك أنهما يدلان على جوهر ثان ما (. . .) إلا أن الإقرار الجنسي يكون أكثر من حصر الإقرار بالنوع. . . فإن القائل حيوان قد جمع بقوله أكثر مما يجمع القائل إنسان».

ط/ 4: قال ابن رشد في تلخيص كتاب المقولات ص 94: «وقد يُظن أن كل جوهر فإنه إنما يدل على الجوهر المشار إليه وهو الشخص، فأما الجواهر الأول فالأمر فيها بيّن أنها إنما تدل على الأشخاص المشار إليها لأن ما يستدل من أسمائها عليها هو شيء واحد بالعدد، وأما الجواهر الثواني فقد توهم الأسماء الدالة عليها لاشتباهها بأسماء الأشخاص، أو لاستعمالها مواضع أسماء الأشخاص، أنها تدل على المشار إليه، وليس الأمر كذلك، بل إنما تدل على أي مشار اتفق، إذا كان الموضوع لذلك الاسم ليس واحداً بعينه، كالاسم الدال بشكله على الجواهر الأول».

ط/ 5: قال ابن الطيب في تفسير المقولات (ورقة 313): «وقال أرسطوطاليس: ومما للجواهر أيضاً أنه لا مضاد لها وإلا فماذا يضاد الجوهر الأول كإنسان ما فإنه لا مضاد له، ولا الإنسان أيضاً ولا الحيوان يضاد، إلا أن ذلك ليس خاصاً بالجوهر لكنه أيضاً في أشياء كثيرة غيره، ومثال ذلك في الكم فإنّه ليس لذي الذراعين، مضاد ولا العشرة، ولا لشيء مما يجري هذا المجرى مضاد. . .» الخ.

ط/ 6: ونقل ابن رشد في تلخيص المقولات ص 95 في الفقرة (20) قول أرسطو: «ومما يخص مقولة الجواهر أنه لا مضاد لها فإنّه ليس يوجد للإنسان ولا للحيوان مضاد، لكن هذه الخاصة قد يشاركها فيها غيرها من المقولات، مثال ذلك في الكم فإنّه ليس يوجد لذي الدراعين ولا للعشرة، ولا لشيء مما يجري هذا المجرى مضاد». . . الخ.

ي ـ وبفضل (الجراحة الكبرى) التي أجراها ابن رشد في المنطق عامة، وفي

منطق المقولات على وجه الخصوص، استقرت المقولات في مباحث المدرسة المغربية في القرون اللاحقة، يشهد عليها كتاب المقولات العشر لمحمد الحسني البليدي (ت في القرن الثامن عشر الميلادي)[1] بخلاف ما وجدنا عليه الأمر في المشرق عند (صدر الدين الشيرازي ت 1050 هـ/ 1640 م)[2] الذي سار على خطى ابن سينا.

---

(1) وإن قال عنه المحقق والناشر د. ممدوح حقي هو «شرح للمقولات التي وضعها أرسطو» ص 16 (طبعة دار النجاح) بيروت ب. ت، مع أنه قال في 20 هو نص يختلف كلياً عن منهجية أرسطو في المقولات، أو ما دأب عليه الفلاسفة العرب والمسلمون. يمكن القول إن الكتاب هو (امتداد للمقولات في الفكر العربي الإسلامي) وكما فهمها محمد الحسني البُليدي) ص 17. يحتوي الكتاب على (مقدمة ص 20 ـ 23) والمقصد الأول في (المقولات العشر)، كما وثقها شعراً:

زيد الطويل الأزرق ابن مالك — في بيته بالأمس كان متكىء
بعد غصن لواه فالتوى — فهذه عشر مقولات سوا

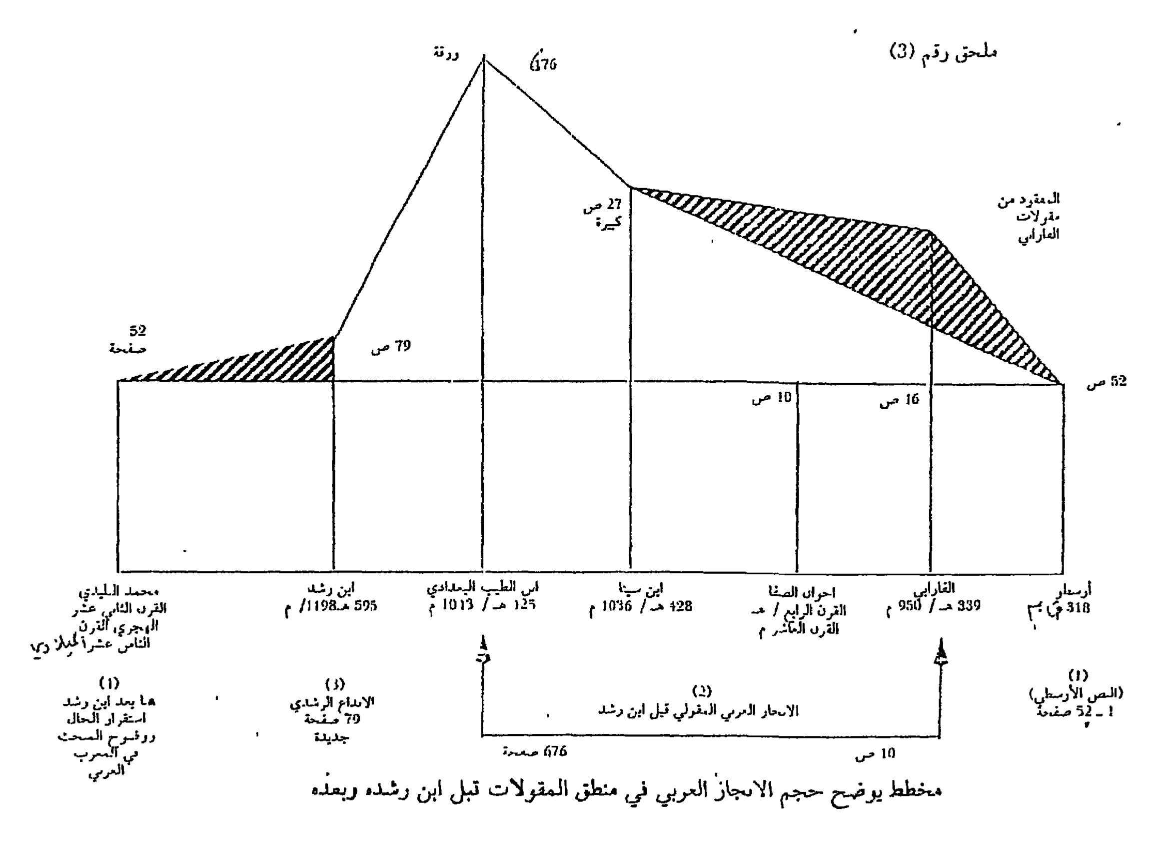
كما عرض لبقية المقولات مع فوائد لا تشبه مقولات أرسطو)

(2) كما ظهرت في القسم الأول (المخطوط) من الأسفار الأربعة (محفوظة لدينا) الذي جاء كشرح على (منطق الشفاء للشيخ (الرئيس) وورد في حدود (380 ورقة) تحدث في المقدمة (6 أوراق) ثم مقولة الكم (الأوراق 6 ـ 53) ومقولة الكيف (الأوراق 3 ـ 181) والمقولات العرضية (المضاف) في (الأوراق 181 ـ 206) والأين في (206 ـ 209) و (متى) في الأوراق 209 ـ 213) والجدة والملك (الأوراق 213 ـ 214) ويفعل وينفعل في الأوراق (214 ـ 218) وتحدث في الأخير عن الجوهر في الأوراق (219 ـ 380) مشيراً لتعريف الجوهر في ورقة (232) والعرض (ورقة 225) وخواص الجوهر في ورقة (257). وربط بين الجوهر المنطقي والبحث الطبيعي في الأوراق (329 ـ 380) وعاد إلى المقولات في الورقة 433. ونقد أرسطو في ورقة 251... الخ. مما يؤشر المنهجية القديمة التي استكملت المسار السينوي في المشرق الإسلامي بخلاف التكثيف الذي أرسى ابن رشد أسسه المتينة في المغرب وتجسد في كتاب الحسن البليدي.

المقولة	نص ص 54	نص الفارابي مختلف ص 16	نص ابن سينا ص 270	نص ابن الطيب 676 ورقة	تلخيص ابن رشد ص 79	نص البلدي ص 52	الملاحظات
المقدمات	1 - 6 = 6	147 - 148 = 1/2	3 - 88 = 79 ص	1 - 209 = 209	75 - 83 = 8 ص	17 - 20 = 4 ص	واحد عند الجميع
	صفحات	1 ص					
الجوهر	7 - 15 = 9 =	148 - 149 = 1	91 - 111 = 30 =	213 - 324 = 111 =	84 - 97 = 17 ث	25 - 26 = 2 =	واحد عند الجميع
	1	1	1	1	1	1	1
الكم	15 - 21 = 6 =	149 - 152 = 4,5	112 - 143 = 29 =	324 - 426 = 102 =	98 - 106 = 9 =	28 - 35 = =	هناك تناغم بين أرسطو
	2	2	2	2	2	2	وابن الطيب وابن رشد
المضاف	21 - 29 = 8 =	125 - 157 = 3,5	143 - 164 = 21 =	426 - 504 = 78 =	107 - 119 = 13 =	44 - 45 = 20 = 2	في جميع المقولات
	3	4	3	3	3	4	
الكيف	29 - 37 = 8 =	152 - 155 = 3	167 - 228 = 61 =	504 - 587 = 82 =	120 - 131 = 11 =	41 - 43 = 3 =	كذلك الكم .
	4	3	4	4	4	3	
أن يفعل	38 1	162 1	235 - 238 = 3	578 - 589 = 3 =	132 1 =	51 1 =	مختلف
	5	10	9	5	5	9	
أن ينفعل	38	161 - 162 = 1	كذلك	كذلك	كذلك	52 = 1 =	مختلف
	6	9	10	6	6	10	
الوضع	38	160 = 1	233 - 235 = 3	590 1 =	133 1 =	48 - 49 = 2 =	واحد عند الجميع
	7	7	7	الموضوع (7)	7	7	
متى	38	158 - 159 = 1	231 - 232 = 2	590	133	47 = 1 =	لحصر المقولات كما يجب
	8	5	6	8	8	6	أن يكون التلخيص مختلف

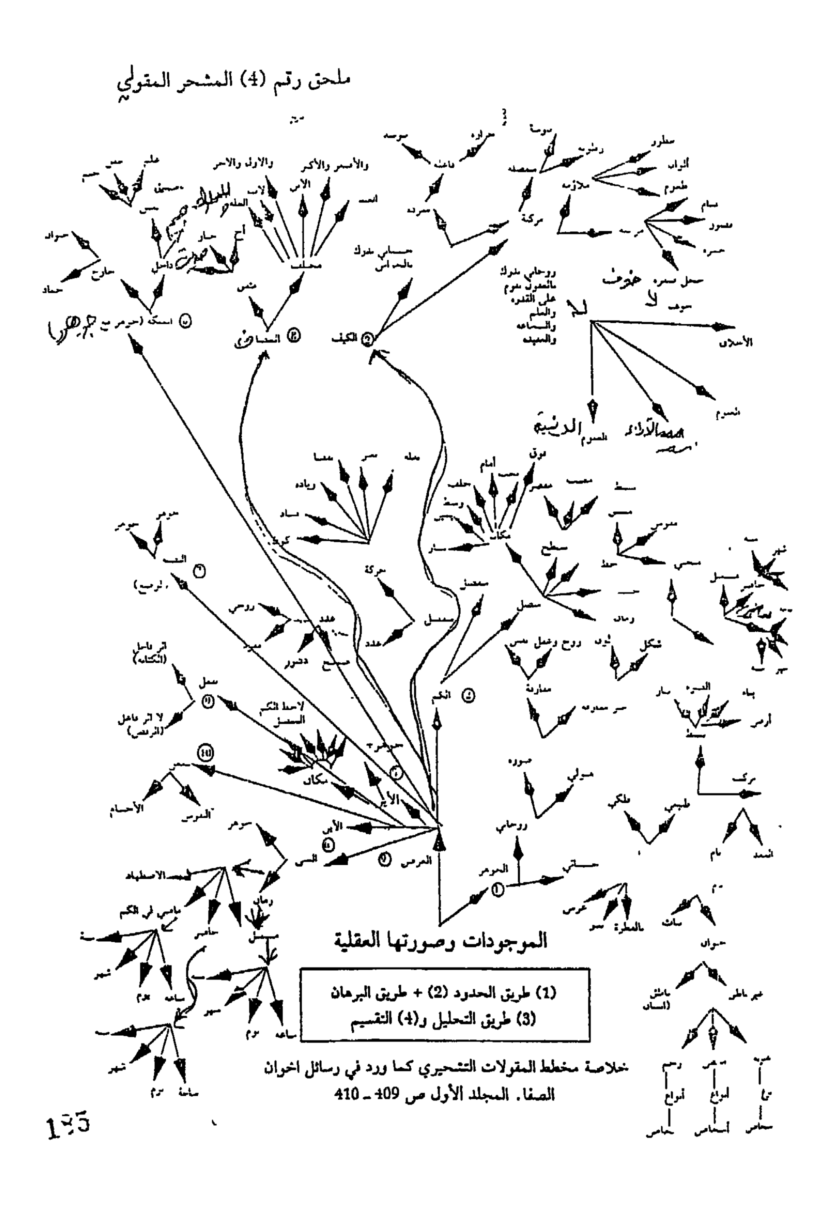
المقولة	نص ص 54	نص الفارابي مختلف ص 16	نص ابن سينا ص 270	نص ابن الطيب 676 ورقة	تلحيص ابن رشد ص 79	نص البليدي ص 52	الملاحظات
أين	38	1 = 159	3 = 231 – 228	590	133	= 1 = 46	كذلك محتلف
	10	8	الملك (الجدة) 8	10	10	8	مختلف
ما بعد المقولات	= 15 = 52 – 38	لا توجد	= 33 = 272 – 241	= 86 = 676 – 591	134 – 154 = 20 ص	= 15 = 68 – 53	تحيب البليدي
المتقابلات	= 10 = 47 – 38	لا توحد	= 19 = 259 – 241	= 23 = 612 – 591	134 – 142 = 8 ص	الحس العالي = 8 = 60 – 53	ما بعد المقولات
الأضداد	1 47	لا توجد	5 = 265 – 260	= 31 = 643 – 612	= 4 = 145 – 142	في العقول = 3 = 65 – 63	الأرسطية
المتقدم	1 48	لا توجد	8 = 273 – 265	19 = 662 – 643	= 2 = 147 – 142	السيط والمركب = 1 = 66	والعربية حملة وتفصيلاً
الحركة	2 = 52 – 51	لا توحد	2 = 272 – 271	= 7 = 972 – 667	= 3 = 152 – 150	في الكواكب والأفلاك = 2 = 68 – 67	
معاً	1 25	لا توحد	3 = 271 – 269	5 = 667 – 663	1 = 149 – 148	= 1 = 46	

ملحق رقم (3)

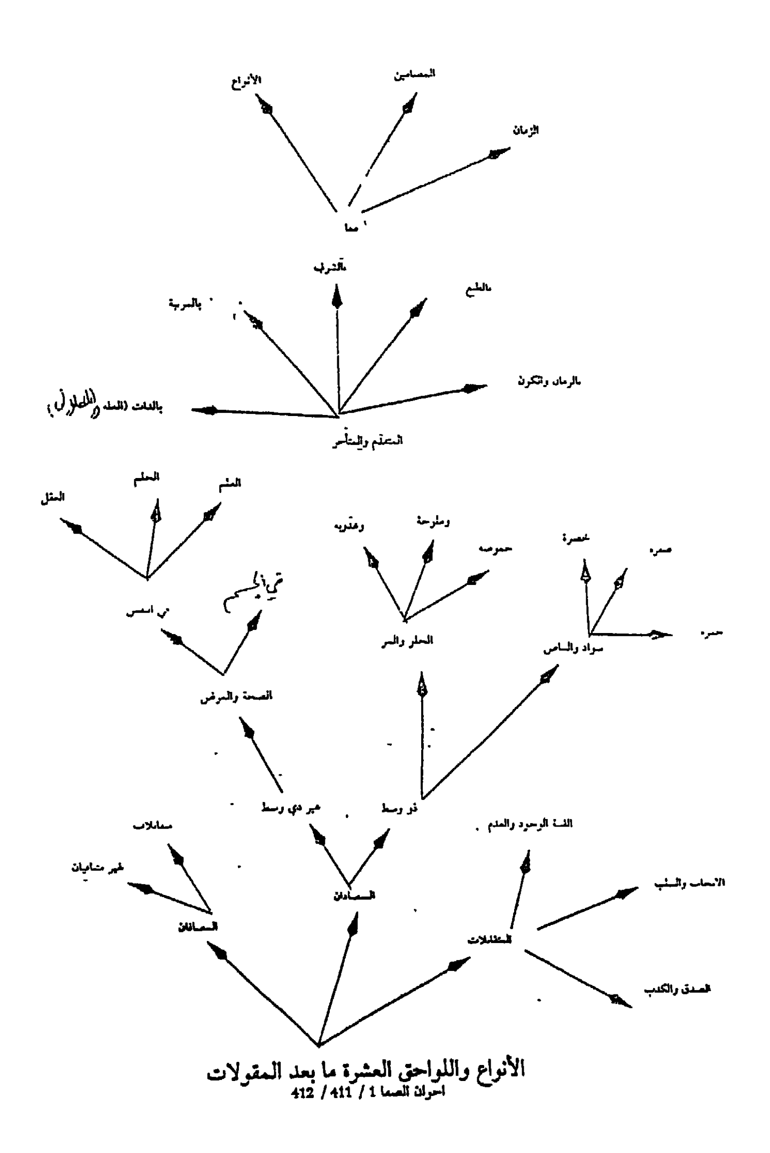


مخطط يوضح حجم الانجاز العربي في منطق المقولات قبل ابن رشد وبعده

ملحق رقم (4) المشجر المقولي



خلاصة مخطط المقولات التشجيري كما ورد في رسائل اخوان الصفا. المجلد الأول ص 409 ـ 410



الأنواع واللواحق العشرة ما بعد المقولات
اخوان الصفا 1 / 411 / 412

محـاولات ابـن رشـد لتعـريـب
الأفكـار النقديـة والبلاغيـة لأرسطـو

د. أحمـــد درويـــــش
عميد كلية الآداب ـ جامعة السلطان قابوس

على الرغم من أن التفكير البلاغي والنقدي قد يبدو للوهلة الأولى متصلاً بالجانب الشكلي من اللغة الذي قد يصعب نقله من لغة إلى لغة أخرى، على عكس الجانب الفلسفي من اللغة الذي قد تكون حركته بين اللغات أكثر طواعية دون اصطدام بفوارق الشكل الذي يمكن أن يتلبسها أو تتلبسه في اللغة التي ينتقل إليها، على الرغم من هذا فقد أثبت التفكير النقدي والبلاغي لأرسطو، قدرة هائلة على التحرك على المسار الأفقي والرأسي على خريطة اللغات والأزمنة واستطاع أن يجدد حيويته من فترة إلى أخرى من خلال «وسائط» تجسدت في شخصيات كبار «الشراح» والملخّصين لأرسطو في اللغات المختلفة، ولقد كان ابن رشد من أهم الوسائط البشرية من خلال ما قدمه من جوامع وتلخيصات وشروح، وهي مجهودات كان ينبغي أن يكون لها أثرها في مجال التطور الفلسفي والنقدي والبلاغي في وقت واحد، سواء في اللغة التي كتبت بها، وهي العربية أو في اللغات التي انتقلت إليها كاللاتينية والعبرية منذ العصور الوسطى، لكن الذي يتتبع مجرى التأثير المتوقع، لا بد أن يلاحظ لوناً من الضمور في بعض القنوات بالقياس إلى قنوات أخرى، تبعاً لاختلاف المجال أو اللغة. وإذا اقتصرنا على المجال النقدي والبلاغي وحده، وعلى كتاب مثل «فن الشعر» وحده، فلا بد أن تكون الملاحظة الأولى العامة، هي وجود قدر كبير من الضمور في التأثير المتوقع في الدراسات النقدية والبلاغية العربية بالقياس إلى التدفق الخلاق الذي أحدثه هذا الكتاب في الفكر الأوربي والذي ظلّ يتجدد حتى الآن.

«لقد كان لهذا الكتاب من المكانة في تاريخ النقد الأدبي في أوروبا الحديثة ما لم يظفر به أي كتاب آخر حتى الآن، منذ أن نشر جور جيوفلا أول ترجمة لاتينية

له سنة 1498، ومنذ أن ظهرت له طبعة يونانية سنة 1508 بالبندقية»[1] بالإضافة إلى معرفة أوروبا له في العصور الوسطى عن طريق تلخيص ابن رشد. وكما هو معلوم فإن الرعيل الأول من الشراح الإيطاليين لهذا الكتاب، أثروا تأثيراً واضحاً على كُتّاب القرن السابع عشر وفي مقدمتهم الكاتب المسرحي كورني. وتبعاً لهذا التأثير، تشكل المذهب الكلاسيكي في الأدب الفرنسي وامتدّ التأثير إلى الأدب الألماني في القرن الثامن عشر، وإلى الأدب الأسباني وخاصة إلى الجماعة التي أطلقت على نفسها «أتباع قواعد أرسطو». ولا شك أن أسماء كبيرة مثل كورني وراسين وموليير وبوالو ولسنج وجيته وشلر وبوفون وغيرهم من كبار الكلاسيكيين الأوربيين تمتد الأساليب المباشرة بينهم وبين كتابات أرسطو النقدية والبلاغية ولم تنتقض موجة التأثر هذه بظهور النزعة الرومانتيكية في القرن التاسع عشر والتي كانت في جوهرها ثورة على النزعة الكلاسيكية. بل استمرت العناية بكتاب أرسطو، وظهرت المحاولات الحديثة لإصدار ترجمات دقيقة وطبعات محققة وقيام دراسات حول الترجمات السابقة ومنها الترجمات العربية. وقاد المستشرق الإنجليزي صمويل مرجوليوث، منذ سنة 1887 فكرة إدخال الترجمات العربية القديمة ومن بينها تلخيص ابن رشد بين عناصر التحقيق الرئيسية لنصوص أرسطو.

ولم تكن النزعات النقدية الحديثة في النصف الثاني من القرن العشرين أقل اهتماماً بالآثار الأرسطية النقدية والبلاغية ومحاولة الإفادة منها في بنية الاتجاهات النقدية الحديثة ذات الاهتمام بالطابع اللغوي والبلاغي. ومن أبرز هؤلاء رولاند بارت الذي دعا منذ فترة الستينيات إلى إعادة تمثل التراث البلاغي في ضوء النظرية البنائية، وعندما أسندت إليه في هذه الحقبة محاضرات في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس جعل موضوع محاضراته «بلاغة أرسطو» ثم نشر في هذه الفترة دراسة مستفيضة بعنوان «بلاغة الصورة»، في مطبوعات Communications سنة 1964 وكذلك فعل جيرار جنييت وتودروف وجاكوبسون

(1) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطوطاليس: **فن الشعر**، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد ـ دار الثقافة بيروت، لبنان ص 12، 13.

وجون كوين وغيرهم من النقاد والبلاغيين المحدثين الذين أحسنوا الإفادة من التراث الأرسطي البلاغي والنقدي مرتكزين على جهود شرّاح البلاغة الوسيطة ومطوعين هذه الجهود لخدمة حركة التطور الهائلة في الاتجاهات النقدية والبلاغية المعاصرة، وهذا الربط في ذاته يشكل جزءاً من التأصيل ويهب التفكير المعاصر أبعاداً حضارية هامة.

إذا نظرنا في المقابل إلى الجهد العربي الوسيط في استقبال التراث الأرسطي النقدي والبلاغي ـ فإننا نجده يمثل دون شك حلقة هامة في تاريخ ذلك التراث استقبالاً أو ترجمة أو شرحاً أو اختصاراً أو نقلاً إلى الحضارات الأخرى وخاصة الحضارة الأوربية التي لا ينكر مؤرخوها الدور الهام للحلقة العربية الوسيطة في نقل التفكير الأرسطي وتأثيره.

ولكن السؤال المتعلق بمدى تفاعل ذلك الفكر الأرسطي في جانبه البلاغي والنقدي، والإفادة منه في مسيرة تطور النقد والبلاغة العربية، طرح نفسه أمام دراسات طه حسين وكراتشوفسكي وأمين الخولي وشكري عياد وغيرهم من الدارسين في دراساتهم حول ابن المعتز وقدامة وعبد القاهر ولكنه ربما يطرح نفسه أمام محاولات ابن رشد بطريقة مختلفة عما يطرحه أمام محاولات غيره من الشراح والمترجمين.

ذلك أن المحاولة الرشدية تميزت بكونها حاولت أن تُحْدِثَ في تلخيص النص الأرسطي مزج أفكاره بنصوص في الأدب العربي القديم أو المعاصر له وبنصوص من القرآن الكريم. وهذه الطريقة في التعريب أو إخضاع التصورات البلاغية والنقدية الخارجية لنصوص عربية، تختلف عن محاولات الترجمة الكلية أو الجزئية، الدقيقة أو غير الدقيقة، التي عرفت باللغة العربية منذ عهد الترجمة العربية القديمة، ومحاولات أبي بشر مَتَّى بن يونس ويحيى بن عدي. ووضع الكندي المتوفى سنة 252 هـ مختصراً لكتاب «فن الشعر» لم يصل إلينا، مروراً بجهود كل من الفارابي وابن سينا في تلخيص كتاب «فن الشعر»، ولا يستثنى من

هذا إلا ما أشار إليه ابن أبي أصيبعة عند حديثه عن ابن الهيثم المتوفى سنة 430 هـ، عندما ذكر أنه له «رسالة في صناعة الشعر ممتزجة من اليوناني والعربي»[1]، فإن هذا المزج الذي لم يصل إلينا هو الذي توخاه ابن رشد في محاولته في تلخيص أرسطو، وربما يكون هو الذي تطور فيما بعد على يد حازم القرطاجني (608 ـ 684 هـ) في كتاب «منهاج البلغاء، وسراج الأدباء».

ولقد كانت فكرة دقة الترجمة أو دقة التلخيص هي التي جوبه بها تلخيص ابن رشد وخاصة على يد من حاولوا إعادة ترجمة أرسطو في عصر النهضة وما بعده معتمدين على مخطوطات يونانية مكتشفة. والأحكام التي تصدر من خلال هذه المقارنة يعبر عنها الدكتور عبد الرحمن بدوي حين يقول[2]: «والصفة البارزة في تلخيص ابن رشد محاولته تطبيق قواعد أرسطو على الشعر العربي وقد أضلّته ترجمة «متّى» للتراجيديا بأنّها المديح وللكوميديا بأنها الهجاء، فخال له أن الأمر كما في الشعر العربي، ومن هنا أكثر من الشواهد المستمدة من الشعر العربي ومعظمها فاسدة، لأنها تقوم على أساس فاسد هو تلك الترجمة الخطأ».

لكن الأمر قد يختلف لو أن تقييم جهود ابن رشد تمّ من خلال منظور آخر وهو محاولة تمثّل الفكر البلاغي والنقدي لأرسطو، وعدم الاكتفاء بترديد مقولاته ومصطلحاته ولكن محاولة إنعاش التفكير النقدي والبلاغي العربي من خلال محاولة إيجاد تصور مواز تُصك له المصطلحات المناسبة له، ويكون صلب التمثيل له من الأدب العربي شعراً بالدرجة الأولى مع الالتفات إلى الأقصوصة والمقارنة مع النصّ لقرآني من حين إلى حين، ومن خلال هذه المحاولة، كان يمكن أن يتم «تحديث» الفكر النقدي والبلاغي العربي، مع احتفاظه بهويته، وهو الهدف الذي سار فيه ـ بعد ابن رشد قليلاً ـ خلفه حازم القرطاجني ثم توقف السير فيه بعد ذلك.

---

(1) انظر شكري محمد عياد، كتاب أرسطوطاليس في الشعر، الباب الثاني ص 193 وما بعدها، الهيئة المصرية للكتاب، 1993.

وانظر كذلك د. عبد الرحمن بدوي ـ المرجع السابق، ص 50 وما بعدها.

(2) د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 55.

لقد كان يمكن لهذا الهدف أن يشق طريقاً ثالثة في علاقة التفكير البلاغي والنقدي الأرسطي بمثيله العربي، بالإضافة إلى التيارين اللذين عرفا بالتيار العربي الخالص والتيار الفلسفي اليوناني، وصنفت تحتهما محاولات الآمدي والجرجاني وابن المعتز وعبد القاهر وقدامة وغيرهم من متقدمي النقاد والبلاغيين[1].

لقد كان هنالك إحساس لدى الشراح أو الملخصين من الفلاسفة العرب لكتاب «فن الشعر» لأرسطو بأن هنالك جهداً إضافياً ينبغي أن يبذل بعد تقديم التلخيص ليسد إيجازاً أو نقصاً أو يكمل فائدة. وهذا الجهد كان يتجه غالباً إلى مجال التطبيق، لكن الموقف من الإقدام عليه كان يختلف من فيلسوف إلى آخر. فالفارابي كان يشعر بالفجوة لكنه يرى أن ليس من اللائق أن يصنع ما لم يصنعه أرسطو، فيقول في فاتحة مقالته في قوانين صناعة الشعراء إن الحكيم «لم يكمل القول في صناعة الشعر. . . ولو رمنا إتمام الصناعة التي لم يرم الحكيم إتمامها مع فضله وبراعته، لكان ذلك مما لا يليق بنا»[2].

أما ابن سينا فيختار للتعبير عن هذه الفجوة خاتمة تلخيصه لفن الشعر في «كتاب الشفاء» وهو لا يرى كما كان يرى الفارابي أن إكمال الفجوة غير لائق ولكنه يعقد العزم على أن يفعل شيئاً في سبيل إكمالها، فيقول[3]: «هذا هو تلخيص القدر الذي وجد في هذه البلاد من «كتاب الشعر» للمعلم الأول. . . ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع في علم الشعر المطلق، وفي علم الشعر **بحسب عادة هذا الزمان**، كلاماً شديد التحصيل والتفصيل». وتعبير ابن سينا عن الشعر بحسب عادة هذا الزمان «هو الذي ترجمه ابن رشد إلى جهد في محاولة تطبيق قوانين أرسطو على الشعر العربي حتى زمن الموشحات الأندلسية في عصره. وقد كان من دوافع ابن رشد إلى ذلك، ما عبر عنه في الفقرة الأخيرة من تلخيصه، حين أشار إلى ضآلة ما

(1) عقد الدكتور شكري عياد دراسة حول كتاب الشعر بين البلاغيين والبلغاء ألحقها بتحقيقه للترجمة العربية القديمة، في المرجع المشار إليه سابقاً.

(2) مقالة في قوانين صناعة الشعراء، للفارابي. انظر بدوي ـ المرجع السابق ص 149.

(3) المرجع السابق: ص 198.

قدمه النقاد العرب من القوانين الشعرية، إذا قيس صنيعهم بما قدمه أرسطو حين يقول: «وأنت تَتَبَيَّنُ إذا وقفت على ما كتبناه ها هنا، أن ما شعر به أهل لساننا من القوانين الشعرية بالإضافة إلى ما في كتاب أرسطو هذا، وفي كتاب الخطابة، نزر يسير، كما يقول أبو نصر، وليس يخفى عليك أيضاً، كيف ترجع تلك القوانين إلى هذه».

إن وضوح هذا الهدف عند ابن رشد جعله يقترب في تلخيصه من القارىء العربي ويطرح عليه ما استوعبه من أفكار أرسطو، وهو اقتراب ربما أضرّ بمستوى الدقة في الترجمة أو التلخيص. ولكنه كان حرياً بأن يكون مفيداً على مستوى توليد الأفكار المتصلة بتطوير الخطاب النقدي والأدبي. ولكن كثيراً من نتائج هذا الاقتراب لم تستثمر على نحو جيد. ويمكن أن نستشهد لذلك ـ على مستوى الأفكار الكلية التي وردت عند ابن رشد ولم تطور في حينها، بقضية «وحدة الخطاب الأدبي» وتقليد الإبداع الأدبي لإبداع الطبيعة في اللجوء إلى هذه الوحدة. وهي نفس الفكرة التي أبرزها جورج بوفون الذي توفي بعد ابن رشد بنحو ستة قرون كاملة (1707 ـ 1788 م) في عمله المشهور «مقال في الأسلوب» Discours sur le style. يقول ابن رشد في التلخيص[1]: «وبالجملة فيجب أن تكون الصناعة تتشبه بالطبيعة، أعني أن تكون إنما تفعل جميع ما تفعله من أجل غرض واحد وغاية واحدة، وإذا كان ذلك كذلك، فواجب أن يكون التشبيه والمحاكاة لواحد ومقصوداً به غرض واحد، وأن يكون لأجزائه عظم محدود، وأن يكون فيها مبدأ ووسط وآخر، وأن يكون الوسط أفضلها، فإن الموجودات التي وجدوها في الرتيب وحسن النظام، إذا عدمت ترتيبها لم يوجد لها الفعل الخاص بها».

إننا نستطيع أن نقارن هذه الفقرة من كلام ابن رشد بفقرات من المقال الشهير الذي كتبه عالم النبات الفرنسي، جورج بوفون في أواخر القرن الثامن عشر واختار

(1) تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، تأليف القاضي الأجلّ، العالم المحصّل أبي الوليد بن رشد، طبعة بدوي ـ ص 213.

أن يكون كلمته التي يتوجه بها إلى أعضاء الأكاديمية الفرنسية عندما اختير عضواً بها، وسوف نحسّ على الفور بتطابق بعض الأفكار الرئيسية. يقول بوفون[1]:

«وفي كلمة موجزة... فإن كل موضوع هو «وحدة» ومهما بلغ اتساعه، فإنه يمكن أن يضم في إطار مقال واحد، فالفواصل والوقفات والمقاطع لا ينبغي أن تجيء إلا لكي تفرّق بين نقاط مختلفة أو عندما تتحدث عن أشياء كبيرة شاملة ومتباينة». ويضيف في فقرة أخرى: «لماذا تبدو الطبيعة أمامنا شديدة التكامل؟ لأن كل عمل هو وحدة، وهو يجيء وفقاً لخطة خالدة لا تنحرف أبداً، فالطبيعة تعدّ في صمت بذور إنتاجها، تصمم من خلال ضربة حدث واحدة الشكل المبدئي لكل كائن حي، وتطور ذلك الشكل وتحسنه من خلال «حركة دائمة» فيأتي إنتاجها مدهشاً، لكن الذي ينبغي أن يدهشنا هو الحدث الإلهي الذي ليست الطبيعة إلا صورة له»... «لكي يكتب المرء جيداً ينبغي أن يهيمن أولاً على موضوعه وينبغي أن يفكر فيه بالقدر الذي يسمح له أن يرى بوضوح نظام أفكاره، وأن يصوغ ذلك النظام في قالب متتابع وسلسلة متصلة، تحمل كل حلقة منها فكرة، وعندما يتناول قلمه ينبغي أن يقوده خطوة وراء خطوة فوق ذلك التصور الأول دون أن يسمح له بالانحراف».

إن فكرة بوفون، تلتقي مع فكرة ابن رشد، ربما لأنهما ينتميان إلى منبع واحد بعيد، وهو منبع أرسطو الذي تلقاه ابن رشد من قبل، وتلقاه بوفون من بعده عبر عدة روافد من بينها ابن رشد، الذي كان رافداً مهماً في العبور بالفكر الأرسطي إلى الحضارة الأوربية، لكن الذي نلحظه هنا هو أن مقال بوفون جاء حلقة في سلسلة تطور التفكير البلاغي الأوربي وأحدث آثاراً هامة في بناء الأسلوب منذ أواخر القرن الثامن عشر، على حين أن ملاحظة ابن رشد التي سبقت بنحو ستة قرون لم تجد من ينميها ويمتد بها في التأليف البلاغي والنقدي العربي وذلك

(1) انظر *Discours sur le Style* طبعة هاشيت سنة 1917 م، تقديم وتعليق R. Nollet، وانظر ترجمتنا العربية للنص، مجلة «فصول» القاهرة سنة ١٩٨٧.

نموذج واحد يمكن أن نجد له نظائر أخرى عند التأمل.

إلى جانب هذه الملاحظات الكلية عند ابن رشد، فإننا نجد له ملاحظات أخرى متناثرة، بعضها يتصل بالتنظير الفني للقصيدة ومحاولة استخلاص جانب من المبادىء الأرسطية للتطبيق على القصيدة العربية، وبعضها يتصل بالفروق الدقيقة التي قد تلتبس على البعض بين القصيدة والخطبة وبين الشاعر والقاص أو بين الوزن واللحن أو بين التخييل والاختراع أو بينه وبين الإقناع، ويتصل بعضها الآخر بمحاولة فنية جريئة لم تكتمل للمقارنة بين البناء الفني للشعر العربي، والبناء الفني للنص المقدس في القرآن الكريم وأخيراً هذه المحاولة لنحت عشرات المصطلحات النقدية والبلاغية واللغوية والنحوية، والتي لم يجد الكثير منها طريقَهُ إلى الذيوع، ولم تتم الإفادة الكاملة منها على النحو المرجو، ولسوف نقف في الفقرات التالية وقفات سريعة أمام هذه الحقول المتعددة في تلخيص ابن رشد.

وفي إطار هيكل القصيدة يشير التلخيص[1] إلى ضرورة أن تشكل القصيدة «كلاماً متكاملاً وأن ذلك يتحقق بأن يكون للقصيدة أول ووسط وآخر، وأن يكون كل واحد من هذه الأجزاء وسطاً في المقدار، وأن تكون وسطاً من حيث المقدار لأنه إن «كانت القصيدة قصيرة لم تستوف أجزاء المديح، وإن كانت طويلة لم يمكن أن تحفظ في ذكر السامعين أجزاؤها». وعندما يثير التلخيص قضية المقدار في القصيدة يقارنها بالخطبة لينتهي إلى أن زمن الخطبة خارجي يتفاوت فيه الزمن تبعاً لعوامل مختلفة وزمن القصيدة داخلي تحدده القيم الفنية.

وإذا كانت القصيدة والخطبة أو الشعر والنثر يختلفان من حيث الحجم الخارجي فإنهما يختلفان كذلك من حيث النزوع إلى الواقع أو المتخيل، وعلى عكس ما يتوقع فإن الشعر ينزع إلى الموجود الممكن أكثر من نزوعه إلى المخترع المتخيل «المحاكاة التي تكون بالأمور المخترعة الكاذبة ليست من فعل الشاعر وهي التي تسمى أمثالاً وقصصاً مثل ما في كتاب كليلة ودمنة لكن الشاعر إنما

(1) التلخيص، ص 212 (طبعة بدوي ـ مرجع سابق).

يتكلم في الأمور الموجودة أو الممكنة الوجود»[1]، وهذا هو الذي يجعل صناعة الشعر أقرب إلى صناعة الفلسفة من صناعة اختراع الأمثال، ويجعل الوزن في ذاته لا يمثل حاجزاً جوهرياً بين الشعر واللاشعر.

وإذا كان العرب قد قالوا: «إن الشعر إنشاء وإنشاد» فإن قضية قوانين الإنشاء لم تحظ بمحاولة الرصد والتقييد حتى الآن، وظلت متروكة للتقاليد التي تختلف من جيل إلى جيل ومن مكان إلى مكان، لكن تلخيص ابن رشد يشير إلى هذه القضية خلال حديثه عن الأشياء التي بها قوام الأشعار من خارجها «فيتحدث عن الهيئات التي تكون في صوت الشاعر وصورته، وهي الهيئات التي تساعد على تحقيق الأقوال الانفعالية الشعرية في التعظيم أو التصغير أو إثارة الحزن أو الخوف، ويرى ابن رشد أنه ينبغي إحداث توازن أثناء الإلقاء بين درجة التخيل المطروحة ودرجة الانفعال المتولدة عن الصوت والصورة، فربما يكون القول الشعري وحده مؤثراً دون الحاجة إلى إظهار الانفعال في الهيئة الخارجية، وهو يستشهد على هذا بقول أحد الفقهاء لعبد الرحمن الناصر يثيره على من ادعى أن النبي كاذب:

إن الـذي شـرفـت مـن أجلـه يـزعـم هـذا أنـه كـاذب

فهو «لم يحتج في إغضاب الناصر عليه إلى أكثر من هذا القول وإن كان لم يخرج عن سمته وهيبته لكون هذا القول حقاً، فلذلك لا ينبغي على الشاعر أن يستعملها، إذ كانت ليست إنما هي فضل فقط، بل وقد نهجن القول والقائل إذا كان بالسمت والوقار»[2].

أما الإشارة إلى خصائص «لغة الشعر» فإن تلخيص ابن رشد يطرح في هذا المجال مجموعة من الأسس التي أصبح بعضها مرتكزاً للنظريات النقدية الحديثة في هذه القضية، ومن أبرز هذه الأسس مبدأ «العدول» أو «المجاوزة» أو ما يشيع

(1) المرجع السابق، ص 214.
(2) المرجع السابق، ص 234.

ترجمته باسم «الانزياح» ترجمة للمصطلح Ecart، ويقوم عليه مبدأ مخالفة لغة الشعر لمستوى اللغة العادية بدرجات متفاوتة تدرس إحصائياً في نظرية بناء لغة الشعر[1]. وابن رشد يشير في تلخيصه إلى هذا المبدأ باعتباره العمود الرئيسي الذي تقوم عليه الشاعرية وليس الوزن والقافية. فهو بعد إشارته إلى مجموعة من صيغ العدول والمخالفة، يقول[2]: «وأنت إذا تأملت الأشعار المحركة، وجدتها بهذه الحال، وما عدا من هذه التغييـرات **فليس فيه من معنى الشعرية إلا الوزن فقط**، والتغييرات تكون بالموازنة والموافقة والإبدال والتشبيه، وبالجملة، **إخراج القـول غيـر مخـرج العـادة** مثـل القلـب والحـذف والـزيـادة والنقصـان والتقـديـم والتأخير... وبالجملة، **من المقابل إلى المقابل**، وبالجملة بجميع الأنواع التي تسمى عندنا مجازاً».

ومن النقاط التي أثارها التلخيص متصلة بنظرية الشعر قضية «الرمز والغموض» ودرجة الإبانة الشعرية بين الوضوح التام والإلغاز، أو ما أسماه ابن رشد بالألفاظ الحقيقية المستولية والأسماء الغريبة. وعنده أن الشعر إذا جنح إلى أحد الطرفين لم يؤد هدفه «لأنه متى تعرى الشعر كله من الألفاظ الحقيقية المستولية كان رمزاً ولغزاً، ولذلك كانت الألغاز والرموز هي التي تؤلف من الأسماء الغريبة، أعني بالغريبة، المنقول والمستعار، والمشترك، واللغوي والرمز، واللغز هو القول الذي يشتمل على معان لا يمكن أو يعسر اتصال تلك المعاني الذي يشتمل عليها بعضها ببعض حتى يطابق بذلك أحد الموجودات. وفضيلة القول أن يكون مؤلفاً من الأسماء المستولية ومن تلك الأنواع الأخرى، ويكون الشاعر حيث يريد الإيضاح يأتي بالأسماء المستولية، وحيث يريد التعجب والإلذاذ يأتي بالصنف الآخر من الأسماء... وكأن الشاعر يجب له ألا يفرط في استعمال الأسماء الغير مستولية، فيخرج إلى حد الرمز، ولا أيضاً يفرط في الأسماء

(1) انظر في هذه النظرية، ترجمتنا لكتابي «جون كوين»: «بناء لغة الشعر» القاهرة: سنة 1985 م (دار المعارف) و «اللغة العليا» القاهرة 1996 م (المجلس الأعلى للثقافة).
(2) التلخيص ص 243.

المستولية فيخرج عن طريقة الشعر إلى الكلام المتعارف[1].

إن ابن رشد يمسّ قضية أخرى أكثر تعقيداً عندما يثير لوناً من المقارنة الفنية بين التشكيل الفني للشعر وبين الوسائل المتبعة في القرآن الكريم لإحداث تأثير الخوف أو الشفقة أو الرحمة، وغيرها من الأغراض المتوخاة عند أرسطو. هذه المقارنة في ذاتها ليست جديدة، إذ كانت موضع تفكير علماء الإعجاز القرآني. فقد قارن الباقلاني بين بلاغة الشعر عند امرىء القيس والبحتري وبين إعجاز النص القرآني. ووضع النصوص وجهاً لوجه ليخلص إلى قصور النص البشري. وعبد القاهر جمع أيضاً في «دلائل الإعجاز» و «أسرار البلاغة» بين القرآن والشعر، ولكن من منطلق آخر قائم على إمكانية استرشاد النص الجميل ببعض أسرار النص المعجز.

لكن الجديد عند ابن رشد هو أن المعيار الفني عنده هو كتابات أرسطو، ومناقشة النصوص القرآنية في إطار هذه الكتابات، يدل في ذاته على مدى التوسع الذي وصل إليه ابن رشد في تفسير معنى «التلخيص» ويدل أيضاً على مدى الإجلال الذي يحمله القاضي الأجلّ والعالم المحصّل للنص الشرعي، وذلك واضح من خلال الأبعاد الإيجابية التي يبلغها النص الشرعي بالقياس إلى النص الذي يقارن به.

وابن رشد يستفيد من الرصيد الكبير الذي يملكه النص القرآني في نفوس المتلقين لكي يفسر جانباً من تولد الخوف والشفقة في نفوس قارئيه من أصحاب الاعتقاد به. وتفلت بعض ألوان التأثير من نفوس الجاحدين الذين تتحجر نفوسهم أمام النص فيصبحون أراذل «لأنه إذا كانت الخرافة مشكوكاً فيها، أو أخرجت مخرجاً مشكوكاً فيه لم تفعل الفعل المقصود بها، وذلك أن ما لا يصدقه المرء فهو لا يفزع منه ولا يشفق له، وهذا. . . هو السبب في أن كثيراً من الذين لا يصدقون بالقصص الشرعي يصيرون أراذل»[2].

---

(1) السابق ص 238، 239.

(2) التلخيص، ص 219.

وإذا كان جانب هام من التأثير يكمن في رصيد الاستعداد للتصديق والقبول عند المتلقي فإن جانباً مهماً يكمن في تقنية إثارة المشاعر في النص المرسل. وفي هذا المجال فإن ابن رشد يرسلنا إلى القصص القرآني ليطلعنا على أن المشاعر المثارة لا تأتي من قبل النوائب التي تحلّ بالإنسان من عدوه، ولكن بتلك التي تنزل به من صديقه: «وأمثال هذه الأشياء هي ما ينزل بالأصدقاء بعضهم من بعض من قبل الإرادة من الرزايا والمصائب، لا ما ينزل بالأعداء بعضهم من بعض، فإن الإنسان ليس يحزن ولا يشفق لما ينزل من السوء بالعدو من عدوه كما يحزن ويخاف من السوء النازل بالصديق من صديقه، وإن كان قد يلحق عن ذلك ألم، فليس يلحق مثل الألم الذي يلحق من السوء الذي ينزل من المحبين بعضهم ببعض مثل قتل الأخوة بعضهم بعضاً، أو قتل الآباء الأبناء أو الأبناء الآباء، ولهذا الذي ذكره، **كان قصص إبراهيم عليه السلام فيما أمر به في ابنه في غاية الأقاويل الموحية** للحزن والخوف»[1].

إن ابن رشد هنا يقترب من مناقشة جانب البنية الدرامية في النص القصصي القرآني، على خلاف ما كانت تتجه إليه الدراسات السابقة من مناقشة بلاغة العبارة أو إعجاز النظم أو المقارنة بالشعر الغنائي. لكنه مع ذلك لا يدع الجانب الخاص ببعض تقنيات الشعر الغنائي تفلت من مجال المقارنة مع النص القرآني، ومن هنا فإنه عندما يثير في باب التخييل قفية «الغلو الكاذب» يجعل المستعملين له «سوفسطائي الشعراء» ويقول إنه يكثر في أشعار العرب والمحدثين مثل قول النابغة:

تقدّ السلوقيّ المضاعف نسجه وتوقد بالصُّفاح نار الحباحب

وقول المتنبي:

عـدوك مـذمـوم بكـل لسـان ولو كان من أعدائك القمران

(1) المرجع السابق، ص 220.

لو الفلك الدوار أبغضت سيره لعـوقـه شيـىء عـن الـدوران

وهو بعد أن يذكر بعض الأمثلة الشعرية على الغلو الكاذب يقول: «وهذا كثير موجود في أشعار العرب، وليس تجد في الكتاب العزيز» منه شيئاً، إذ كان يتنزل في هذا الجنس من القول، أعني الشعر، منزلة الكلام السوفسطائي من البرهان»[1].

وابن رشد يطرح مصطلحين في المحاكاة يسمى أحدهما «الإدارة» ويعني به أن يبدأ بمحاكاة ضد ما يريد محاكاته ثم ينتقل إلى ما يريد «مثل أنه إذا أراد أن يحاكي السعادة وأهلها ابتدأ أولاً بمحاكاة الشقاوة وأهلها، ثم انتقل إلى محاكاة أهل السعادة»[2]. ويسمى الآخر «الاستدلال» وهو محاكاة الشيء فقط، وقد يتم المزج بينهما. وهو في مرحلة لاحقة يوظف هذين المصطلحين في بنية إحداث التأثير المرجو من خلال الارتفاع بشأن الأفعال النبيلة، والهبوط بما يقابلها، ويشير إلى أن «الكتاب العزيز» بلغ في هذا الأمر شأواً لم يبلغه الشعر العربي في معظم الأحيان. يقول: «والاستدلال الفاضل والإدارة إنما تكون للأفعال الإرادية وأكثر ما يوجد هذا النوع في الاستدلال في «الكتاب العزيز» أعني في مدح الأفعال الفاضلة وذمّ الأفعال الغير فاضلة، وهو قليل في أشعار العرب، ومثال الإدارة في المدح قوله تعالى ﴿ضرب الله مثلاً كلمة طيبة. . .﴾ إلى قوله ﴿ما لها من قرار﴾، ومثال الاستدلال قوله تعالى ﴿كمثل حبة أنبتت سبع سنابل﴾ الآية، وَلِكَوْنِ أشعار العرب خالية من مدح الأفعال الفاضلة، وذمّ النقائص، أنحى الكتاب العزيز عليهم، واستبينت منهم من ضرب قوله إلى هذا الجنس»[3].

إن ابن رشد وهو يتابع قوانين الشعر في كتاب أرسطو ويلخصها، يحسّ أنها مبنية على متابعة أعمال قصصية بالدرجة الأخرى، ويحسّ أن الشعر العربي مفتقد

(1) المرجع السابق، ص 228.
(2) المرجع السابق، ص 216.
(3) المرجع السابق، ص 29.

إلى هذا النوع من القصص. ويكاد يشير إلى تقصيره في عدم استطاعته الاستفادة من هذا الفن الذي يكثر في الكتب الشرعية وفي مقدمتها كتاب جاء بلسان عربي مبين، وتداولته ألسنة العرب نحو سبعة قرون حتى عهد ابن رشد دون أن تتأثر به، وتدرك الفرق بين جوهر محاكاة الأزمان ومحاكاة الأفعال التي تقع في هذه الأزمان. يقول: «والأشعار القصصية سبيلها في الأجزاء التي هي المبدأ والوسط والنهاية، سبيل أجزاء صناعة المديح وكذلك في المحاكاة، إلا أن المحاكاة ليست تكون للأفعال فيها، وإنما تكون للأزمنة الواقعة فيها تلك الأفعال... ومحاكاة هذا النوع من الوجود قليل في لسان العرب وهو كثير في الكتب الشرعية»[1].

إن هذه الإشارات السريعة في تلخيص ابن رشد للمقارنة بين نصوص الأدب العربي، ونصوص «الكتاب العزيز» انطلاقاً من تأثير القوانين الأرسطية، كانت وما تزال بحاجة إلى مزيد من التطوير والتعميق حتى يمكن دراسة الجانب البياني من النصّ القرآني في ضوء يضيف أبعاداً جديدة، يمكن للأدب العربي أن يفيد منها كثيراً.

يمثل حجم الاستشهاد بالنصوص العربية المستمدة من القرآن الكريم ومن الشعر العربي في تلخيص ابن رشد لأرسطو ظاهرة تؤكد الفرضية التي تقوم عليها هذه الدراسة وهي محاولة ابن رشد إيجاد لون من التمثيل والتعريب للفكر الأرسطي، وتجاوز فكرة الوقوف عند الترجمة أو التلخيص.

لقد استشهد ابن رشد بستّ عشرة آية من القرآن الكريم في مواقف مختلفة عند تعرضه لبناء العبارة أو للبنية القصصية. وقد أوضحنا في الفقرة السابقة كيف أنه حاول من خلال هذه الآيات فتح مجال يتسم بالجدة النسبية في محاولة التعرف على الآفاق التي استشرفها الشعر الدرامي العربي ومدى القصور الذي لحق به من خلال تأمل البنية الدرامية للقصص القرآني أو البنية الخيالية للتراكيب، فضلاً عن المقارنة مع الشعر الدرامي اليوناني الذي كان مادة للتأمل النقدي لأرسطو في

(1) المرجع السابق، ص 245.

«كتاب الشعر» على قدر ما استوعبه ابن رشد فيه.

أما الشعر العربي فقد بلغت شواهده في تلخيص ابن رشد الذي لا تتجاوز عدد صفحاته خمسين صفحة من القطع الصغير، بلغت الشواهد 84 بيتاً توزعت على مختلف عصور الشعر منذ المهلهل بن أبي ربيعة حتى الشعراء المعاصرين لابن رشد من الفقهاء الأندلسيين ومؤلفي الموشحات. وقد بلغ عدد هؤلاء الشعراء تسعة وعشرين شاعراً، وتفاوتت نسبة الرجوع إليهم. فقد حظي أبو الطيب المتنبي وحده بأكثر من ربع الشواهد حيث ورد له ثلاثة وعشرون بيتاً، وتبعه امرؤ القيس الذي مثل له بأربعة عشر شاهداً بما يعادل سدس الأبيات المختارة، ويأتي بعده أبو تمام بثمانية أبيات، وقيس ليلى بسبعة أبيات، وذو الرمة بستة والأسود بن يعفر بخمسة أبيات، ويَرِدُ للأعشى شاهد مكون من أربعة أبيات، ويتساوى زهير والحارث بن هشام ابن المغيرة في ورود ثلاثة أبيات لكل منهما، وكذلك يتساوى أبو العلاء وأبو نواس وكثير عزة وعنترة وتميم بن نويرة وأبو خراش الهذلي والنابغة في ورود بيتين لكل منهم، ويكتفي كل من عدي بن زيد والكميت وعمر بن أبي ربيعة وابن المعتز والشمردل اليربوعي وليلى الأخيلية والبحتري والمهلهل بن ربيعة بورود بيت واحد لكل منهم وتبقى أبيات قليلة تنسب لبعض المحدثين أو للراجز أو الشاعر دون تحديد.

واتساع الخريطة الزمانية التي انتقى منها ابن رشد شواهده الشعرية، واختلاف الاتجاهات الفنية داخلها يدل إلى أي مدى يمتد الطموح بابن رشد في تلخيصه لكي يجعل قوانين المعلم الأول قابلة للإنعاش والإبداع الشعري العربي. وذلك في ذاته هدف يحسب له حتى وإن لم يتحقق على النحو الذي أراد. وتكاد تذكرنا محاولة ابن رشد بما يحدث الآن في النقد المعاصر في العالم العربي على يد النقاد الذين يتصلون بالثقافة الغربية ويتابعون الاتجاهات الحديثة في الإبداع والنقد الأدبي هناك. فبعض هؤلاء النقاد يغرقون في الموجات الوافدة لذاتها، دون الانشغال بفكرة تقريبها للثقافة العربية، أو اختيار إمكانية تطبيق الملائم منها عليها وغالباً ما يجنح حديثهم إلى التنظير، وقد يكون جيداً في ذاته، وغالباً ما تجنح مصطلحاتهم

إلى الغموض، وقد تكون دقيقة في ذاتها لكن نفراً أقلّ من النقاد العرب المعاصرين يحاولون أن يتمثلوا الوافد أو جانباً منه وينظرون في إمكانية المواءمة بين بعض أجزائه .وأجزاء الثقافة العربية، وأحياناً يحاولون أن يطرحوا التنظير الواحد على الإبداع المحلي. وإذا تمّ هذا الأمر دون افتعال أو تكلف فإن عائده على الحركة النقدية والإبداعية ربما يكون أجدى من الإسراف في التنظير والحديث عن آخر ما ظهر من ألوان التفكير النقدي بقدر أقلّ من التمثّل والاستيعاب والوضوح.

أما المصطلحات التي حاول ابن رشد أن يصكها فهي كثيرة، وبعضها سبق إليه من خلال ترجمات وتلخيصات الفلاسفة والمترجمين من قبله، لكن الكثير منها يعود إليه.

وفي صدارة هذه المصطلحات مصطلح المديح والهجاء للتعبير عن التراجيديا والكوميديا وهي ترجمة استقرت منذ الترجمة العربية القديمة[1]، وأثارت كثيراً من النقاش حول تفريخها للمصطلحات من خصائصها. وقد كان يشيع في بعض الترجمات، استخدام الكلمة اليونانية بحروف عربية فيقال «قوميديا» وطراغوديا. وعلى أي حال فإن ابن رشد استعمل مصطلح المديح والهجاء اتباعاً لسابقيه، وكذلك تابعهم في استخدام مصطلحات عامة مثل «المحاكاة» التي تشيع في تلخيصه.

لكنه في كثير من المواقف يطرح مصطلحات جديدة، قدر لبعضها الشيوع من بعده ولم يقدر لبعضها الآخر، فهو عندما أراد أن يتحدث عن الأقوال التي «لا يوجد فيها من معنى الشعرية إلا الوزن فقط» أشار إليها بمصطلح «الأقاويل» وإلى من يكتبها بمصطلح «المتكلم» والذي شاع في هذا المجال «النظم» أو «الكلام المنظوم»[2].

---

(1) انظر ترجمة أبي بشر متّى بن يونس، تحقيق د. شكري عياد، ص 29 وما بعدها.
(2) التلخيص، ص 204.

ومن مصطلحاته أيضاً: «الإدارة» و «الاستدلال» وقد أشرنا إليهما من قبل. وفي التفريق بين الشعراء من حيث الموهبة يتحدث عن «الشعراء الملفقين» في مقابل الشعراء «المموهين»[1].

وفي الحديث عن تماسك أجزاء القصيدة يستخدم مصطلح «الرباط» ويقابله «الحل». وهو يجعل الرباط قريباً مما يسميه النقاد العرب «الاستطراد»[2] وهو ربط جزء النسيب وبالجملة صدر القصيدة بالجزء المديحي. والحل تفصيل الجزئين أحدهما عن الآخر، وأكثر ما يوجد الرباط في أشعار المحدثين مثل قول أبي تمام:

عامي وعام العيس بين وُدَيْقَةٍ مسجورة وتَنُوفَةٍ صيخود

حتى أغادر كل يوم يا بالفَلَى للطير عيداً من بنات العيد

هيهات منها روضة محمودة حتى تُنَاخُ بأحمد المحمود

لكن مصطلح «الرباط» نفسه يظهر عند ابن رشد مرة أخرى باعتباره مصطلحاً نحوياً يحمل دلالة أخرى غير التي يحملها في مجال المصطلحات الأدبية فالرباط من الناحية النحوية: صوت مركب غير دال مفرداً، وذلك بمنزلة الواو العاطفة وثم وهي بالجملة الحروف التي تربط الكلام بعضه ببعض، وذلك إما بوقوعها في أول الكلام مثل «أما» المفتوحة، وإما حرف الشرط الذي يدلّ على الاتصال مثل «أو» و «متى»[3].

والواقع أن المصطلحات النحوية واللغوية تشيع عند ابن رشد في تلخيصه لأرسطو، ومنها العناصر التي يطلق عليها «اسطقسات الأقاويل التي ينحل إليها كل كلام شعري وهي سبعة: المقطع والرباط والفاصلة والاسم والكلمة والتصريف والقول»[4]. وهو يضيف إليها في نفس السياق «الحرف المصوت» والحرف غير

(1) المرجع السابق، ص 215.
(2) المرجع السابق، ص 213.
(3) المرجع السابق، ص 235.
(4) المرجع السابق، ص 234.

المصوت و«الحرف نصف المصوت» وهي كلها مصطلحات ما تزال مستخدمة في الدراسات اللغوية والنحوية الحديثة.

ويهتم ابن رشد تبعاً لأرسطو بتفريعات «الاسم» فهو بعد أن يقسمه إلى صنفين: «البسيط» و «المضاعف» يطرح تقسيماً آخر ثمانياً له لكي يتشعب به نحو الاستعمالات المجازية ويدخل إلى مجال لغة الشعر، وهذه الأقسام الثمانية هي:

1 ـ الحقيقي: الاسم الذي يكون خاصاً بأمة أمة.

2 ـ الدخيل: الذي يكون لأمة أخرى فيدخله الشاعر في شعره.

3 ـ النادر المنقول: نقل اسم من النوع إلى الجنس أو من الجنس إلى النوع أو من نوع إلى نوع آخر (وهو مدخل لعلاقات المجاز المرسل).

4 ـ المعمول المرتجل: الاسم الذي يخترعه الشاعر اختراعاً ويكون أول من استعمله وهذا غير موجود في أشعار العرب، وربما استعمله المحدثون من الشعراء على طريق الاستعارة.

5 ـ المزين: الأسماء التي تجعل النغم جزءاً منها فتتزين به.

6 ـ المفارق: الأسماء المغيرة بالزيادة فيها والنقصان منها والحذف أو القلب.

7 ـ المعقول: الأسماء المحذوفة بالنقصان مثل الكلمات المرخمة.

8 ـ المغيّر: الذي تغير بالتشبيه أو الاستعارة.

إن شيوع المصطلحات العربية في تلخيص ابن رشد لكتاب الشعر لأرسطو، ليؤكد مرة أخرى رغبته في تحقيق الحلم الذي راود ابن سينا من قبل لبذل مزيد من الجهد تكملة لجهد أرسطو في مجال علم الشعر المطلق وعلم الشعر «**بحسب عادة أهل زمانه**». ولعل جهد ابن رشد هو الذي أغرى خلفه حازم القرطاجني بمحاولة التقدم نحو تقديم تأويل نقدي بلاغي أرسطي للإنتاج العربي الأدبي. وهي محاولات قدر لها أن تنتكس عندما سادت روح الشروح المنطقية البلاغية الجافة

واختفت أو كادت الروح النقدية ودخل التفكير النقدي البلاغي عندنا في أعقاب ذلك في مرحلة البيات الطويل الذي استمر أكثر من ستة قرون، على حين استمرت المسيرة من النقطة التي كان فيها ابن رشد ولكن في لغة أخرى وبلاغة أخرى في الحضارة الأوربية الوسيطة. ولم يحاول تفكيرنا النقدي والبلاغي الخروج من البيات إلا في مرحلة قريبة، ومن هنا فنحن في حاجة إلى إعادة التأمل في المرحلة الرشدية البلاغية والنقدية لعلها تقدم لنا بعض العون.

2 ـ الرشدية في العصر الوسيط

ـ المنهج العقلي عند ابن رشد: حلقة وصل في حوار الحضارات، د. عبد الرزاق قسّوم

ـ في الإبانة عن سبب وجود مخطوطات عربية اللفظ وعبرية الحرف لابن رشد، د. عبد القادر بن شهيدة

ـ هل فهم تراجمة ابن رشد اليهود الوسطويّون لغة ابن رشد؟ د. أحمد شحلان

ـ صدى نظريات ابن رشد في أوروبا الغربية القروسطية، د. علي الشنوفي

ـ موقف بعض الجامعات الأوروبية من فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى، د. عبد الواحد ذنون طه

ـ قدم العالم بين ابن رشد وتوما الأكويني، د. ماجد فخري

ـ الحركة والمقولات حسب ابن سينا وابن رشد، الخلفية اليونانية وامتداداتها اللاتينية في العصر الوسيط

ـ مساهمة ابن رشد في تطوير منطق القانون ومادة القانون المقارن في القرون الوسطى، د. عثمان بن فضل

ـ ابن رشد بين الفكر الغربي الوسيط والفكر العربي الحديث، د. زينب محمود الخضيري

المنهج العقلي عند ابن رشد
حلقة وصل في حوار الحضارات

د/ عبد الرزاق قسوم
أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر

المقدمة:

ربما كان أبو الوليد ابن رشد بما يمثله من تضلع فقهي قرآني، وتمنهج عقلي برهاني، أبرز معضلة واجهها العقل الإنساني في طريق بحثه عن محورية تواصلية تجمع بين أطراف الفجوة الحضارية، في محاولة لملئها أولاً، ثم تجاوز الإشكالية المعرفية الناجمة عن مشكلة التواصل الحضارية المنبثقة عنها ثانياً. فلم يعرف تاريخ الفكر الإنساني مفكراً، وحد بين العصور على تباعدها، ومزج بين الثقافات على تباينها، وآخى بين الأديان على اختلافها، كما فعل فيلسوف قرطبة المسلم، أبو الوليد بن رشد.

حسبه ـ فضلاً ـ أنه جمع بين القديم الإسلامي واليوناني، وبين العصر المدرسي اللاتيني، والوسيط اليهودي، أو الإسلامي.

فهو واضع منحى فلسفي برع صاحبه في المزج فيه بين لغات لا متجانسة، كاليونانية، والعبرية واللاتينية، على قاعدة منهج عقلاني، إسلامي البرهان، عربي البيان.

لذلك بات ملحاً علينا، إخضاع ما كتبه ابن رشد، وما كتب عنه، لمنهج جديد يتمثل في القراءة الفلسفية المتأنية كمحاولة لفهمه في ضوء المعطيات الجديدة، بإنصافه من أحكام تعسفية ظالمة، وتخليصه من الغلو في الإعجاب، والتشدد في وصمه بالانسلاب.

فما يزال الباحثون، ونقاد الفكر الفلسفي، ممن تصدوا لفلسفة ابن رشد، ما يزالون مختلفين حول كل ما يتعلق به. ولئن جاز لنا اتخاذ مصطلح يمكن أن ينطبق

على عموم تراثه فهو مصطلح الظلم، بأبعد مدلولاته، وفي الشرق والغرب على حد سواء.

فقد ظلم ابن رشد في اسمه، حيث تحول على يد الغربيين من ابن رشد إلى «افيرواس»، وظلم في إبداعه، إذ اختزل إلى مجرد شارح لأرسطو، وظلم في معتقده، عندما اتهم بالزندقة، والكفر (1) وظلم في حريته، يوم نكب في كفره، ونفي إلى مدينة اليهود ليسانه، وبكلمة واحدة فقد ظلم ابن رشد حياً وميتاً. . .

إن تخليص ابن رشد من أنماط الظلم هذه، هو ما نطمح إليه في بحثنا هذا، بمحاولة تأصيل فكره، وتعميق عوامل معتقده، وبالكشف عن الجوانب المغمورة فيه كالجانب الفلسفي الإبداعي، والجانب الفقهي الاجتهادي، والجانب التفسيري التأويلي، وغير ذلك.

ونعتقد أن منطلق هذا كله إنما يبدأ بتحديد خصائص منهجه العقلي في إطار مصادره الحقيقية، ومظاهر تأثيره وإشعاعه، داخل المجتمع الإنساني عموماً، والإسلامي منه على الخصوص.

ولعل أول ما يتجلى لنا في بداية المحاولة، هو نزوعية ابن رشد إلى الدفاع عما وصفه أحد الباحثين المعاصرين «بمشروعية الفكر البرهاني العلمي»، واضعاً بواسطته نمطية تفكير جديد خلخل به هياكل ما ألفه المجتمع الإسلامي آنذاك، ولا سيما الأندلسي ـ المغاربي منه، لتتكون لدينا الصورة الأولى للمشروع المعرفي الرشدي.

إن تحليل المضامين الكبرى، للنص الرشدي، في خطابه الفلسفي الديني، ليكشف عن مجموعة من المعطيات أهمها البحث عن إجابات لأسئلة فكرية كبرى، ظلت مطروحة على عصر ابن رشد. . .

أولى هذه التساؤلات تكمن في تحديد ما هو ضروري من المعرفة العلمية لبلوغ العقل الإنساني أعلى مستوى من النضج والكمال.

ثانيها: إلى أي حد نستطيع الاعتماد على عناصر التراث الموروث بمختلف

مكوناته الفقهية، والكلامية، والفلسفية، وحتى السياسية، لصياغة فكر فلسفي إسلامي يقوم على البرهنة، والإقناع، في تناسق وتناغم كاملين بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة والدين؟.

ثالثاً: هل تملك الثقافة الإسلامية من الاكتفاء الذاتي، ما يجعلها في غنى عن أي اقتباس أو تطعيم، أو تأثير، لتحقيق لمجتمعها ما يصبو إليه من ريادة عقلية، ومن يقين ديني؟.

أخيراً تقودنا هذه الأسئلة كلها إلى سؤال أكبر، هو محاولة معرفة ما إذا كان في عقيدتنا، وقيمنا ومنهجية تفكيرنا ما يحول دون الاقتباس، أو التفاعل مع ثقافات أخرى قد تخالفنا في المعتقد أو الذهنية، أو القيمة الخلقية؟.

لقد حاولت مضامين المتن الرشدي، التصدي لهذه المواضيع كلها، وصاغت إجابات كثيرة عنها وهي التي أحدثت ردود الفعل المتباينة من فهم الخطاب الرشدي، وتقويم منهجيته، وطريقة التعامل معه.

لذلك، نعتقد أنه لا مناص لنا في خضم هذا التداخل بين «المتن الرشدي» وشروحه، وحواشيه، من اللجوء إلى نوع من المقارنة المنهجية، لمختلف الطروحات الخاصة بفلسفة ابن رشد وعرضها على المعطى الديني القرآني، والإسلامي بوجه عام، دون إغفال وضع التقابلية بين ذلك كله والفكر اليوناني كما يعرضه أرسطو على الخصوص.

إن في ثنايا هذه المنهجية التاريخية، التحليلية النقدية المقارنة ستنكشف لنا، ولا شك ـ إضافة إلى مصادر الفكر الفلسفي الرشدي، وتأثيراته المختلفة ـ مكانة وأهمية هذا التراث في الفكر الفلسفي الإنساني، مما يجعله ـ كما سنرى لاحقاً ـ حلقة وصل في حوار الحضارات، والثقافات والديانات... وهل هناك أكثر دلالة على هذا مما يقدمه لنا ابن رشد نفسه، حين يتبنى منهجاً يسمو على الانتماء الديني، أو الثقافي، أو العرقي، حين يقول: «يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا، أو غير

مشارك في الملة. . . فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة، وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام».

إننا بهذا التجديد في البحث عن المرجعية المنهجية لدى ابن رشد نجد أنفسنا أمام مناهج متعددة لا منهج واحد، تحمل كلها بصمات المصدر، والتأثير معاً، وهي مناهج تتجاوز البيئة الأندلسية ـ المغاربية، والخارطة الجغرافية السياسية الإسلامية، لترسو على مرفأ عقلي إنساني، خاصيته الأساسية العقل وهو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، مما يضطرنا إلى إحالة هذه المناهج إلى مدارس للمنهج العقلي الرشدي بجميع مكوناتها وتحديد أعلامها.

ـ مدارس المنهج العقلي الرشدي:

هناك إذن مجموعة من العوامل ـ اشتركت ـ من وجهة نظرنا في وضع ما أطلقنا عليه، وصف «مدارس المنهج العقلي الرشدي».

فإشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين، ونظرة كل منهما إلى قضايا ميتافيزيقية كبرى، كأصل الكون ومصيره، وعلاقة الكون بالله، وما ينتج عن ذلك من موضوع الأزلية والأبدية، إضافة إلى القضايا الإنسانية، كالأخلاق، والتدين، والتفلسف، وما يفضي إليه من نمطية نظام الحكم السياسي، وما إلى ذلك.

كل هذه القضايا قد ساهمت في تحديد طرق البحث عن الحقيقة، فأحدثت مناهج اختلفت من زاوية المعالجة، ومن أصول النظرة إليها، وهو ما حدا بنا إلى التسليم بقاعدة التعددية المنهجية من نظرة الفكر الرشدي إلى العقل.

إذا سلمنا بهذا يمكننا المضي قدماً إلى الأمام لنبحث عن قاسم أو جامع مشترك أعظم يتم بموجبه تحديد أبرز خصائص أو خصوصيات المنهج العقلي الرشدي.

ولا أعتقد أن المؤلفات الرشدية قد تشح، بتقديم مادة غزيرة حول دوافع

البحث عن اتخاذ منهج عقلي، تقره الشريعة الإسلامية، ويتماشى وكتب القدماء ذوي القيمة الفلسفية كأرسطو.

ويمكن إجمالاً، التركيز على مجموعة من المعطيات في هذا السياق لعل أبرزها:

1 ـ ربط التأمل العقلي في الإسلام بالأمر الإلهي، كاستجابة لدعوة ربانية تحث على النظر العقلي بواسطة آيات عديدة مثل قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾، وقوله تعالى: ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾.

ويعلق ابن رشد على الآية الأولى بأنها «نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً.

ويعلق على الآية الأخرى بأنها «نص بالحث على النظر في جميع الموجودات».

2 ـ مطابقة الفلسفة التي هي النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، لما يأمر به الشرع، لأن الفلسفة عند ابن رشد ليست بحثاً عن متعة «بل الاشتغال بها هو سعي للتخلص من الجهل»، بحيث أنه يصح في مقابل قوله تعالى: ﴿إقرأ﴾، قول الفيلسوف «تفلسف» أو «تمنطق» فالقراءة بالمفهوم الديني والفلسفي معاً، حسب رأي فيلسوف قرطبة، مرادفة للاعتبار كما سبق مع الآية، وهل الاعتبار إلا استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، كما يعلمنا القياس.

3 ـ اعتبار المنطق آلة أي أداة للنظر العقلي، وليس عقيدة ولذلك اعتبر من يعرض عن كتب المنطق الموضوعة (. . .) «أهلاً لأن يضحك منه».

4 ـ تعدد طبائع العقول وتفاضها بحسب طريقة التصديق إذ من العقول ما يصدق بالبرهان، ومنها ما يصدق بالأقاويل الجدلية، ومنها ما يصدق بالأقاويل الخطابية، ولذلك دعت الشريعة الناس من هذه الطرق الثلاث، في قوله تعالى:

﴿أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾.

يمكن إذن الذهاب إلى القول بأن منهجية العقل الرشدي تقوم على قاعدة أساسية هي «مبحث أو علم العقل».

و «مبحث علم العقل» كما وضعه ابن رشد كان ينظر إلى العقل بما هو عقلي، أي إلى العقل في ذاته أساساً، لا في ممارسته أو انعكاسته الثقافية أو الاجتماعية، أو فيما يحمله من قيم سلطوية».

من هنا جاز اعتبار العقل عند ابن رشد، بمثابة القاسم المشترك الأعظم بين الناس أولاً، وبين مختلف العلوم ثانياً، وذلك انطلاقاً من كون هذا «العقل يشكل بالنسبة للطبيعة حقيقتها الكامنة (من حيث أن الأشياء والحوادث معقولات بالقوة) وبالنسبة لما بعد الطبيعة (العقول المفارقة) والكائنات الرياضية مادتها العاقلة المشتركة، وبالنسبة للنفس قوة من قواها أو على الأقل يساهم في تكوين بنية عقلية بداخلها. وفي ما يخص الإنسان كإنسان يلعب العقل دور صورته النوعية، وكذا الإنسان كفرد لا يمكن أن تحقق الإنسانية وجودها الفعلي وتعقلها الملموس بدونه.. وبالمثل يكون لمبحث العقل علاقة وطيدة بالعلوم التي تعنى بهذه المجالات».

إن هذا النص على طوله، نورده لندلل به على حقيقة هامة هي أن العقل يشكل حلقة الوصل بالمعنى التعليمي بين كتابي «الطبيعة وما بعد الطبيعة»، وبالمعنى الجوهري بين «العالم البشري، والعالم الإلهي».

بالعقل إذن يمكن النفاذ إلى صميم فلسفة ابن رشد، وبه يمكن التحكم في كل مراحل منهجيته العقلية.

«فبالعقل نستنبط أن الشريعة هي التي توجه الفلسفة وأن قسمته للقدرات البشرية إلى برهانية وجدلية وخطابية، هي التي تقود إلى التأويل المجازي المشروع وإن كان محصوراً في الحاصلين على موهبة البرهان العقلي ومن ثم وضع ربط النص الديني بأساليب التأويل المختلفة».

هكذا، يتبين لنا من خلال استعراضنا للمواصفات التي وضعها ابن رشد للعقل، كيف أن التعامل مع هذه الخصوصيات العقلية، هي التي قادت إلى انقسام الفلاسفة والمفكرين بشأنها إلى مدارس وتيارات تتباين مواقفها من العقل، بين مؤيد مطلق له، وبين رافض، أو معتدل بشأن استخدامه، ولعل هذا ما أدى إلى تصنيف المفكرين في الغرب، والشرق على السواء، إلى ما أصبح يعرف بالرشديين، ومنهم اليهودي، والمسيحي، والمسلم.

ولعله باستعراضنا لنماذج من أعلام هذه المدارس الرشدية العقلية يمكن الوقوف على أبعاد المنهج العقلي الرشدي، ومدى توغله في الفكر الإنساني بغض النظر عن البيئة، والمعتقد.

أ ـ الرشدية اليهودية والمنهج العقلي:

كان لتأثير ابن رشد ـ منهجياً ـ أهمية كبرى في إيجاد بُعد فلسفي لفكره تجاوز به حدود المنطقة، وحدود المعتقد، ليتردد صداه لدى باقي الديانات الأخرى، ولا سيما منها اليهودية، واللاتينية.

ويمكن بقليل من العناء، تعليل أسباب هذا الامتداد، في كون المنهج الرشدي، قد أثار ـ بنقل الفلسفة الأرسطية إلى الفكر الإنساني ـ نفس التساؤلات التي أثيرت في الفكر الإسلامي خصوصاً فيما يتعلق بالقضايا الميتافيزيقية، كقدم العالم وحدوثه، وعلاقة الألوهية بالمخلوقات، ومصير الإنسان، والنفس، والزمان. . . إلخ، وهي كلها قضايا إذا فسرت وفق المنظور الأرسطي، أحدثت صداماً عقلياً، لدى أهل الملل والديانات، من شأنه إثارة جدل كبير.

وإذا علمنا أن المفكرين اليهود، قد لعبوا بفضل اشتغالهم بالترجمة، والنقل، دوراً كبيراً في التوسط بين الفيلسوف العربي ابن رشد، والفكر اللاتيني الوسيط، أمكن إدراك أسباب ما عرف بالرشدية اليهودية ومن بعدها، الرشدية اللاتينية.

وإذا كان من الصعب تحديد المضمون الفلسفي العميق، والدقيق للمدرسة الرشدية اليهودية، والمدرسة الرشدية اللاتينية فإن منهج التفسير العقلي للدين والفلسفة، بجزئيها الفيزيقي والميتافيزيقي قد كان هو «القشة التي قصمت ظهر البعير»، فعلى ضوئه جاءت محاولة التوفيق بين المضمون الديني اليهودي مثلاً، والفكر الفلسفي الأرسطي الصحيح. . فقد رأى فيها البعض محاولة لهدم أسس التفكير الديني اليهودي والمسيحي Judéo-Chrétienne وهو ما يتجلى بصفة أخص لدى الفكر المسيحي في الحكم الصادر عن أسقف باريس ضد ما وصفت بأخطاء ابن رشد، وذلك بتاريخ 20 ديسمبر 1270، وكذلك الحكم الصادر بتاريخ 1277 ضد أتباع المدرسة الرشدية.

لقد لعب الفكر اليهودي إذن ـ خلال القرون الوسطى، وعلى التحديد من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر ميلادي لعب دوراً في نقل التراث العربي الإسلامي، وخاصة منه التراث الفلسفي إلى الفكر الأوروبي المسيحي، ويطلق مؤرخو الفلسفة من أمثال مونك Munk وأرنست رينان Ernest Renan وجورج فايداء Georges Vajda، وغيرهم يطلقون على الفكر اليهودي خلال هذه الفترة من الزمان صفة «الجسر»، إذ يرجعون إليه الفضل في نقل الفلسفة العربية الإسلامية الناشئة في جنوب أوروبا، إلى باقي أجزاء أوروبا وينال ابن رشد من هذه الفلسفة الإسلامية الأندلسية حظ الأسد، إذ يعتبر أبرز فيلسوف عرفته الفلسفة الإسلامية في الأندلس، كما يعتبر أكبر من عرفتهم الفلسفة الأوروبية من الفلاسفة الإسلاميين.

ويذكر مؤرخو الفلسفة هؤلاء، قائمة طويلة، بأعلام الفكر اليهودي الذين يمكن إدراجهم ضمن المدرسة «الرشدية اليهودية» من أمثال موسى بن ميمون Moïse Ben Maimoune وشم طوب بن فلاقيرا Shem-Tob Ibn-Falaquera وإسحاق البلاخ Issac Al Balag ويوسف بن كسبي Joseph Ibn Gaspi وليفي بن جيرسن Lévi Ibn Gerson وموسى الناربوني Moïse De Narbonne وأحرون ابن آيلي Ahron Ben Elie، ويوسف ألبوه Joseph Albo وإيلي ديلميد يجو Elie Del Medigo وغيرهم.

فإذا سلمنا بصحة هذه القائمة الطويلة لتمثيل ما يعرف بالمدرسة الرشدية العقلانية اليهودية، فإن ما يفرض نفسه علينا، هو التساؤل عن أسباب هذا التأثير وهذا التأثر من جانب الفكر اليهودي، ومن الفلسفة العربية الإسلامية فما هو السر الكامن خلف هذا التأثر إلى حد الانسلاب بالفكر العربي من جانب المفكرين اليهود، خصوصاً إذا علمنا بذور العداوة العقدية المتأصلة بين المسلمين واليهود على امتداد التاريخ؟.

إن المحلل للتراث الفلسفي اليهود، ولا سيما في العصر الوسيط ومحاولة دراسة الظروف المختلفة المحيطة بذلك التراث يهودياً، ولاتينياً، وإسلامياً، لا يمكن إلا أن ينتهي إلى مجموعة من العوامل يمكن حصر أهمها في التالي:

1 ـ التغلغل اليهودي لدى العرب المسلمين في الأندلس إلى حد إجادة العربية كأبنائها أو أكثر، وإلى حد اعتناق بعضهم للديانة الإسلامية، إلى جانب تغلغل يهود آخرين لدى الأوروبيين المسيحيين إلى درجة إجادة اللغة اللاتينية إجادة كاملة.. فإذا أضفنا إلى هذا تمسك اليهود في المجتمعين الإسلامي، والمسيحي بتعلم اللغة العربية التي كانت آنذاك لغة الحضارة والعلم، أمكن تصور الإمكانيات الثقافية التي أتيحت لليهود، لنقل التراث العربي إلى العبرية أولاً، وإلى اللاتينية بعد ذلك.

2 ـ تعطش الفكرين الأوروبي واليهودي للمد الفلسفي العربي، الذي سطع نجمه آنذاك بالمقارنة إلى الفراغ الفكري الذي كان يطبع العصر، بسبب تسلط الكنيسة، ومعاداتها للتيار الفلسفي.

3 ـ الشعور بالإحباط، الناجم عن عمليات الاضطهاد الفكري التي تعرضت لها الفلسفة العربية ممثلة في ابن رشد من جانب بعض فقهاء الأندلس، وهو اضطهاد يلتقي مع الإحساس بالاضطهاد السياسي لدى اليهود، لأسباب سياسية أكثر منها فكرية مما خلق نوعاً من التعاطف مع ابن رشد، وخلق أيضاً نوعاً من رد الفعل لديهم ضد تلك السلطات، كنوع من الانتقام غير المعلن.

4 ـ عامل السبق الثقافي، فإلى العوامل السابقة يضاف عامل محاولة التسلل والنفاذ إلى العقلين العربي، والأوروبي لاستبطان مضامينه، وكسب السبق الثقافي لديه قبل أية ثقافة أخرى، وبالتالي محاولة بسط النفوذ عليه. وقد وجد المفكرون اليهود الفرصة سانحة، للنفاذ إلى العقل الأوروبي من خلال الفكر الفلسفي العربي حيث لوحظ أن الحبر اليهودي سيمنون أنطولي كان يتمتع بجراية من الملك فريدريك الثاني مقابل القيام بمهمة تبسيط العلوم العربية.

إن هذه العوامل وغيرها، هي التي تبدو ـ في نظرنا ـ قابلة لأن تستخدم كأسباب لاضطلاع المفكرين اليهود بعملية نقل التراث الفلسفي العربي إلى أوروبا.

الإضافة والتشويه قد امتدت من جانب هؤلاء المترجمين اليهود.. لذلك لا غرابة أن تجد مفكراً عربياً لامعاً هو الفيلسوف المعاصر، عبد الرحمن بدوي، يشير منها إلى وجوب اتخاذ الحذر من الترجمات اللاتينية ولا سيما «العبرية» لأن فيها تحريفاً، وتزييفاً.. فالترجمات العبرية ـ كما يضيف بدوي ـ نجد فيها إضافات لصفحات عديدة في بعض الأحيان، منتحلة على ابن رشد ومأخوذة من التوراة، أو من تاريخ شعب إسرائيل، وهي تذهب أحياناً إلى مناقضة المعنى المقصود في فكر ابن رشد، غير أن الفكر الرشدي اليهودي لم يعدم منصفين أوفياء للمنهج العقلي الرشدي، وكما وجد في الفكر اللاتيني رشديون يتبنون الموضوعية في النقل والطرح كما سنرى من أمثال سيجير دوبرابان Siger De Brabant فقد وجد أيضاً في الفكر اليهودي رشديون نزهاء، ولعل في مقدمة هؤلاء يبرز إسحاق البلاغ. لقد تم أول اتصال لإسحاق البلاغ بالفلسفة الإسلامية، من خلال شرحه للغزالي وتعليقه على فلسفته، وخاصة كتاب حجة الإسلام «مقاصد الفلاسفة»، فعند نقله للكتاب إلى العبرية، التقى أثناء دراسته للمقاصد بالتراث الرشدي، خصوصاً من خلال النقاش الطويل الذي دار بين حجة الإسلام والفلاسفة أولاً، ثم ردود ابن رشد على الغزالي وانتصاره للفلسفة.

وهكذا نجد ابن رشد قد أخذ لدى إسحاق البلاغ، ولدى الفكر اليهودي عموماً، نفس المكانة التي يمثلها أرسطو بالنسبة لفيلسوف قرطبة، من إجلال، وتقدير، وثقة في فكره الفلسفي.

إن من القضايا الكبرى، التي شغلت فكر إسحاق البلاغ ومدرسته اليهودية، القضايا ذات الطابع الميتافيزيقي على الخصوص، كنشأة الكون وخلقه، أو أزلية العالم وأبديته.. وفي محاولة منه لاستخدام نفس المنهج الرشدي التوثيقي يلجأ إسحاق البلاغ إلى التوراة مستلهماً منه بعض الحقائق، ولكنه ما يلبث أن يصطدم بمسألة التعارض بين الدين اليهودي والفلسفة، تماماً كما وقع لابن رشد.. ولئن استطاع ابن رشد أن يسل منهجه من هذه المسألة الشائكة ببراعة الفيلسوف الملهم دينياً، فإن إسحاق البلاغ قد عانى من بعض الارتباك، فجاء موقفه خليطاً من الأسطورة، والخرافة، والعقلانية، ولتجاوز هذا الارتباك وجدناه يأخذ على موسى بن ميمون محاولة الجمود على المعنى النصي للتوراة لإثبات فساد المذهب الفلسفي بواسطة النظر والتأمل وهو ما لا يمكن البتة التسليم به، ويضيف إلى ذلك قوله «أما أنا فإني أصل إلى المعنى اللفظي للتوراة عن طريق العقيدة المجردة ودون أية برهنة. أما الحقيقة الفلسفية فإني أصل إليها عن طريق الطبيعة والنظر الإنساني.

إن مكمن الخطورة ـ ضمنياً ـ في ما يذهب إليه إسحاق البلاغ في هذا النص، هو التسليم بما يعرف في الثقافة الشعبية الإسلامية بمبدأ «إيمان العجائز»، حين يقول «بالوصول إلى المعنى اللفظي للتوراة عن طريق العقيدة المجردة، ودون أية برهنة».

غير أن الفيلسوف اليهودي، ما يلبث أن يعدل من موقفه السابق بقوله «وإذا فهمت كل ما قلته، فإنك سوف تدرك مبدأ مذهبي الصحيح القائم على العقل، وعقيدتي الصحيحة هي الأخرى، وأرجو أن يلقنني أهل الحقيقة، الحقيقة الصحيحة كما هي».

إن أهم ما نلاحظه هنا، هو لجوء إسحاق البلاغ إلى المنهج الرشدي العقلي

التوثيقي، لتتخلص به مما أصابه من ارتباك في قضية تعتبر من صميم العقيدة وهي قضية أزلية العالم وأبديته.

ولم يكن إسحاق البلاغ سوى نموذج للفكر الرشدي اليهودي، فهناك أتباع آخرون من المفكرين اليهود لابن رشد ساهموا أيضاً في ترجمة وشرح فكره ونقله إلى المجتمع اليهودي، بل وحتى ترجمته إلى اللاتينية لتعريف المجتمع الأوروبي به - ولعل من بين الرواد في هذا المنهج، يبرز موسى بن ميمون ولا عبرة بمن يشكك في هذا الدور لابن ميمون، كليون الإفريقي وغيره، ويعقوب بن أياماري بن الحبر سيمون أنطولي [فقد كان هو وأبوه من أتباع المدرسة الرشدية وما تزال مكتبات كل من باريس، وتورين، وفيينا تحفظ ترجمات ابن رشد تحت اسم أنطولي].

وهناك مترجم آخر هو من أبرز المترجمين لابن رشد، ونعني به كالونيم Calonyme الذي ترجم تفسير ما بعد الطبيعة، وكتاب «السماع الطبيعي» ورسالة «السماء والعالم» و«رسالة الكون والفساد» وكذلك «تهافت التهافت».

ولعل ما تجدر الإشارة إليه، أن المدرسة الرشدية اليهودية قد تميزت في كل قرن بخاصية معينة فخلال النصف الثاني من العصر الوسيط، حرص أتباع المدرسة الرشدية على جعل التفكير اليهودي، هو الممثل الرئيسي للنزعة العقلية، ويتزعم هؤلاء يعقوب بن أياماري الذي سبق ذكره، على أن المدرسة الرشدية اليهودية قد عرفت فترة ازدهارها، وبسط نفوذها خلال القرن الرابع عشر، وكان أهم الممثلين لها، ليفي بن جرسن Levy Ben Gerson الذي قام بترجمة مختلف شروح ومؤلفات ابن رشد. ومما يلاحظ على إنتاج هذا المفكر اليهودي، أنه اندمج في فكره مع فكر ابن رشد إلى حد أصبح معه من الصعب التفرقة بين آرائه ونصوص ابن رشد تماماً كما كان الحال بالنسبة لابن رشد مع أرسطو. فقد تبنى هذا المفكر اليهودي فلسفة ابن رشد بكل مبادئها، فقال بأزلية العالم، وأزلية المادة، واستحالة الخلق، وهكذا حل ابن رشد لدى اليهود محل أرسطو.

أما في القرن الخامس عشر، الذي بدأ يشهد تدهور المدرسة اليهودية فقد

احتفظ ابن رشد بقيمته بالرغم من ذلك فقد كانت كتبه ما تزال تدرس، وفلسفته تشرح وتؤكد بعض المخطوطات العبرية الخاصة بابن رشد أن هذه المؤلفات قد كتبت في هذه الحقبة، وهو ما يشكك فيه أرنست رينان، الذي يعتبر أن آخر ممثل للمدرسة الرشدية خلال هذه الفترة، هو إيلي ديلميديقو Elie Del Medigo، الذي كان مدرساً للفلسفة في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي وتميزت مؤلفاته، بتبني المنهج الرشدي في نفس القضايا التي عالجها ابن رشد من قبل مثل قضية الخلق، والمحرك الأول، والوجود، والواحد إلخ...

إن ما يمكن الانتهاء إليه، بما سبق هو أن الفيلسوف العربي المسلم، قد استطاع بفلسفته، وثقافته، ومعتقده أن يزيل كل الحواجز الحضارية، والثقافية، والعقدية، وأن يفتح العقول، على اختلافها وتباينها، لتضع إشعاعاً لمنهجه العقلي لدى الفكر اليهودي كما رأيناه، ولدى الفكر اللاتيني المسيحي كما سنرى.

وإذا كان من الصعب التدقيق في إلباس العباءة الفلسفية الرشدية على مفكر ما، ووصفه تجاوزاً بالفيلسوف الرشدي، فإن مما لا جدال فيه أن البصمات الفلسفية الرشدية التي ظلت عالقة بإنتاج كثير من المفكرين يصعب إزالتها، وهي شاهد على قوة التأثير الإسلامي في الفلسفات الإنسانية الأخرى بغض النظر عن معانيها ومعتقدها ومحيطها، ومعنى ذلك أن الفلسفة متى أحسن تنظيمها وفهمها، أمكن اتخاذها كجسر عقلي، يسمو على الاختلافات الضيقة، التي غالباً ما تكون سبباً في الصدام، وتصبح بدل ذلك حلقة وصل للثقافة والحضارة عن طريق العقل. والذي قد يصبح جامعاً مشتركاً عادلاً بين الناس.

ب ـ الرشدية اللاتينية والمنهج العقلي:

لئن كان الفكر الرشدي العقلاني قد نفذ إلى العقل اليهودي دون عناء يذكر، تحت تأثير العوامل التي سبق ذكرها فإن هذا الفكر على العكس من ذلك ـ اصطدم بحواجز كثيرة لدى اللاتينيين المسيحيين ولذا كانت أهمية ابن رشد تنبع من اعتباره الفيلسوف العربي كما كان يسميه بعض الغربيين، أو الشارح لأرسطو كما يحلو

للبعض الآخر تسميته. وإن مما لا خلاف فيه أن الجميع يسلم بأهمية ابن رشد في تاريخ الفلسفة الوسيطة حتى أنه يمكن القول: بأن الرشدية كانت عنصراً من عناصر الثقافة الوسيطة، لا تقل أهمية عن جملة ما يسمى بالفلسفة المدرسية بل إنها تعتبر من أبرز مقومات هذه الفلسفة، على الرغم من المقاومة العنيفة التي لقيتها من قبل بعض كبار اللاهوتيين.

ويبقى السؤال الملح بعد ذلك: من هو الرشدي اللاتيني؟ وما هي خصوصيات أو سمات توجهه الفكري أو منهجه العقلي، ليمكن في ضوء ذلك تحديد الخصائص الأعم للمدرسة الرشدية العقلية اللاتينية؟

لعل مما بات مسلماً به لدى دراسي الفلسفة، أن المدرسة الرشدية في عمومها تمثل تياراً قوياً فرض نفسه على الفكر الإنساني، من خلال النفاذ إلى هذا الفكر بواسطة الفلسفة المسيحية أو الفلسفة اللاتينية، تحت غطاء الجمع بين الدين والفلسفة، ويتبنى منهجاً عقلانياً يواكب التقدم الفكري الإنساني، دون المساس بمعتقدات الناس.

كما أن مما يسلم به المؤرخون أيضاً أن هذا اللون من التوجه الفلسفي قد تم في أواسط القرن الثالث عشر الميلادي، حيث تمت ترجمة معظم كتب ابن رشد إلى اللاتينية في هذه الفترة من الزمن، مما جعل هذا التيار يحدث لنفسه أتباعاً ومريدين كان لهم دور التعريف بالفكر الرشدي لدى بني ملتهم.

وأياً كانت درجة الاختلاف من حيث الانتماء للمدرسة الرشدية فإنه يمكن القول بأن اسم الفيلسوف العربي قد جذب إلى منهجه أعلاماً في تاريخ الفكر المسيحي، منهم من يتناول ابن رشد باحترام عظيم، ويناقش آراءه مناقشة عميقة وإن لم يكن ينسب إلى الرشديين على الإطلاق (مثال ذلك توما الأكويني) في حين أن أعماله تكشف عن تأثير عميق على تفكيرهم برمته، وهناك مفكرون يتفقون مع ابن رشد ومع ذلك يشك في كونهم يتفقون مع آراء ابن رشد الشارح.

وعلى أية حال فمنذ منتصف القرن الثالث عشر، أخذ أساتذة الفلسفة في

جامعة باريس، المكلفين بتدريس فلسفة أرسطو، يعتمدون على «شروح ابن رشد» التي وجدوا فيها تفسيراً دقيقاً وموثوقاً به، غير أن اعتمادهم على ابن رشد جعل منهجهم يخالف في محتواه، بعض مبادىء العقائد الدينية المسيحية وهو مما حمل نفراً من أساتذة اللاهوت والفلسفة، بالرغم من تأثرهم بأرسطو وبابن رشد على مقاومة الفلسفة الرشدية، وكان على رأس هؤلاء «ألبير الكبير» و «توما الأكويني»، و «جان بونافونتير» ثم تلا ذلك ما أصدرته السلطات الكنسية في عام1270 م، وفي عام 1272 م من أمر يقضي بتحريم فلسفة ابن رشد عامة.

جـ ـ الرشدية الإسلامية والمنهج العقلي:

لماذا لم تتكون مدرسة رشدية إسلامية، تتبنى المنهج العقلي كما دعا إليه ابن رشد، وتدعو إلى تطبيقه في الفكر الإسلامي؟ سؤال نعيد طرحه، لأنه يمثل الاستمرارية في الطرح، عبر مداخل الفكر الإسلامي، لكن طريقة طرح السؤال، قد توحي بالتسليم فعلاً، بعدم وجود مدرسة رشدية عقلانية في المجتمع الإسلامي كما هو الحال بالنسبة إلى الفكر اليهودي، والفكر اللاتيني المسيحي، بل أكثر من ذلك يوحي التساؤل بالإقرار بما ذهب إليه البعض من أمثال د/ مراد وهبة، ود/ نصر حامد أو زيد، من أن العقل الرشدي هو عقل مهاجر من فكره، وبيئته، إلى فكر آخر هو الفكر اللاتيني وإلى بيئة خاصة هي البيئة الغربية الأوروبية.

ومع عدم تسليمنا ـ منهجياً ـ بإطلاقية تعميم هذا الحكم، فإن ما نسلم به، هو عدم نشوء مدرسة فلسفية رشدية إسلامية بالمعنى المنهجي لمدلول المدرسة. وإن التعليل الذي نميل إليه في عدم وجود مثل هذه المدرسة الرشدية في الفكر الإسلامي، هو إضافة إلى ما سبق أن ما ذكرناه في الصفحات السابقة من اختلاف عوامل النشأة، ودواعي الطرح، وطبيعة المعتقد، هناك التساؤل حول طبيعة العقلانية الرشدية، وإلى من يتجه بها ابن رشد؟

فما نذهب إليه، هو وجود أتباع للمنهج الرشدي في الفكر الإسلامي، وهم وإن كانوا لم يأخذوا الشكل الذي أخذه الأتباع اليهود أو المسيحيون إذ أنهم

يمثلون حقيقة لا سبيل إلى إنكار وجودها، فقد وجدت في الفكر الإسلامي مؤلفات من الواضح أنها تأثرت بابن رشد، وإن لم تذكر اسمه مثل «المدخل لصناعة المنطق» لابن طملوس، أبو الحجاج يوسف بن محمد.

ولا نتفق مع ما ذهب إليه البعض من أمثال د/ مراد وهبة في القول بأن غياب النهضة والتنوير في العالم الإسلامي مواكب لغياب الرشدية.

فالحقيقة أن الذين يتحدثون عن ابن رشد يختزلوه إلى مجرد شارح أو فيلسوف، مع ما نتج عن ذلك من تهم، كالزندقة، والألحاد، أو الأصولية والراديكالية، وهي كلها من إطلاق المعارضين له، في الغرب والشرق على السواء.. ولكن ابن رشد إلى جانب ذلك كان فقيهاً، وطبيباً وهما مجالان لم يقع التطرق إليهما إلا قليلاً، لأن المجالين يتجه بهما ابن رشد إلى مجتمعه، ولا علاقة لأرسطو، أو الغرب بهما.

وإذن فقد كان ابن رشد فقيهاً، متضلعاً في الفقه وهو ما يدفع عنه تهمة الكفر، والزندقة. مما يشفع له في ما يذهب إليه إنصاف بعض الفقهاء والمفكرين من أمثال الباحث التونسي عبد المجيد التركي وروجي أرنالديز، وبرانشفيك، وغيرهم.

فقد سجل الأستاذ التركي إعجابه بمؤلف ابن رشد في أصول الفقه وفي الفقه، بأنه يتميز بالوضوح. والبساطة بحيث يسهل على أي دارس التعامل معه، دون طلب تكوين فلسفي خاص لفهمه.. وهذا بالرغم من أن عمله يحمل السمة الفلسفية سواء بالنسبة للهدف المراد، أو المنهج المطبق، أو الفكر المقصود أو التصور المختار.

ولعل هذا ما حدا بنفس الباحث إلى الاستنتاج بأن النظرية الفقهية لابن رشد كما تجلت في مؤلفاته، ولا سيما في بداية المجتهد ونهاية المقتصد التي مهدت لنشأة نظرية فقهية هامة في المذهب المالكي؛ هي نظرية مقاصد الشريعة للفقيه الأندلسي الإمام الشاطبي.

وما يمكن تسجيله كتجديد في المنهج الفقهي، على يد الفيلسوف ابن رشد

هو العناية بما يسمى اليوم بأدب الاختلاف في أصول الفقه، وموقف المذاهب السنية وغير السنية منه، وبكلمة واحدة «الاجتهاد». فبواسطة هذا المنهج الاجتهادي قدم الجهد الرشدي الجديد، لأحداث مزيد من الانفتاح، والموضوعية، والعقلانية والنسقية.

ويلتقي عبد المجيد التركي في تقويم المنهج الفقهي الرشدي، مع برانشفيك R.Brunschvig الذي يذهب إلى وصف كتابه «البداية» بأنه عمل ممتاز.. يشكل أحسن مثل تم إنجازه من حيث التطبيق المنهجي في أصول الفقه، سواء من حيث «التأويل» أو بوصفه يمثل حجر الزاوية لمجموع الفقه السني.

إن النظرية الفقهية لابن رشد إضافة إلى أنها تؤكد على العمق الديني لابن رشد، وتضلعه في مسائل الفقه، فإنها تقوم على دلالة مزدوجة هي المعايير المنطقية والعقلانية الضرورية.

فإذا علمنا أن هذا المنهج العقلاني الفقهي يتجه به ابن رشد إلى العالم الإسلامي، ولا علاقة للغرب به، لأنه لا يتصل بأرسطو، ولا بقضية التوفيق بين الفلسفة والدين، أدركنا السر في ذيوع مذهبه في العالم الإسلامي نظراً إلى أن ما أثاره من منهجية استدلالية في الفقه هى أمور ليست جديدة من حيث الطرح، وإن كانت تحمل تجديداً من حيث طريقة المعالجة، بإدخال أدوات معرفية جديدة في الفقه استوحاها من الفلسفة، مثل المعنى العقلي، والقياس اليقيني، والقياس الظني، ومثل دلالة اللفظ، وإجماع البعض وكليات الشريعة وهي كلها مصطلحات فلسفية منطقية، فقهية، وما تزال متداولة إلى اليوم، بل وتعتبر مفاتيح وأدوات معرفية أساسية.

لقد أحدث ابن رشد بمدرسته الفقهية العقلانية المغمورة هذه، تجديداً لم يألفه الفقه الإسلامي ولا سيما المالكي منه، المتهم عادة بالتشدد، والجمود، ويتمثل هذا التجديد، في المرونة التي انتهجها ابن رشد إزاء المسائل الفقهية فالملاحظ أنه لا يقدم إجابات نهائية للمسائل الفقهية الخلافية وإنما يقدم مجموعة

من الإجابات المحتملة وهي طريقة نعتقد أن تكوينه الفلسفي هو الذي أملى عليه ذلك، ولا نتفق مع الذين يعزون موقفه هذا إلى القول بوجود خطاب مزدوج عند ابن رشد، هو خطاب الفيلسوف وخطاب الفقيه، فمثل هذا لا يجد سنداً له، خصوصاً في ضوء ما قدمنا من توضيح.

وإذن فإن من دلالات وجود المدرسة الرشدية في الفكر الإسلامي، وجود المنهج التجديدي والذي يمكن اعتبار الشاطبي، وأبي بكر بن العربي، من أبرز أتباعه ومطبقيه.

إننا بهذا الذي قدمناه ندحض مزاعم مفكر كإرنست رينان الذي هو من نفاة استمرارية الرشدية بعد ابن رشد في العالم الإسلامي - بل إن الجرأة قد ذهبت به إلى حد القول «بأن تشييع جنازة ابن رشد، قد مثلت أيضاً تشييعاً للفلسفة في الإسلام، إلى حد أن الفلسفة العربية بعد ابن رشد تقدم مثلاً يكاد يكون وحيداً من نوعه على ثقافة عليا تم القضاء عليها فورياً، دون أن تترك لها أي أثر».

ومهما كان مثل هذا الحكم استفزازياً، يضاف إلى آراء إرنست رينان الأخرى الحاقدة على الإسلام والمسلمين كما سنلاحظ ذلك لاحقاً، فإن القول بتهافت مثل هذه الآراء نأخذه من باحث موضوعي هو هنري كوربان.

ففي دراسته المقدمة إلى مؤتمر مماثل لملتقانا بعنوان **ما بعد ابن رشد في المشرق**، يقول هنري كوربان: «إذا كنا محقين عندما اعتبرنا أن أعمال ابن رشد تمثل في الإسلام، نهاية الفلسفة المشائية كما تصورها هو، فإنه يكون من الخطإ إغفال أنه بعد ابن رشد بدأ شيء جديد إنه نوع من الفكر، والتأمل، والتجربة الفلسفية، المستمدة أصولها من الإسلام».

لذلك يقدم كوربان، معطيات تاريخية تؤكد صحة الاتصال الفكري بين ابن رشد ومفكرين إسلاميين، أولهم محي الدين بن عربي، فهو يقول بأن ابن عربي: كانت له ثلاثة لقاءات شخصية مع ابن رشد، فقد التقى به وعمره عشرين سنة (عام 1185) حيث يقول عنه ابن عربي: إنه كان صديقاً حميماً لأبي، وأنه أبدى الرغبة

في اللقاء به ويقدم كوربان وصفاً تفصيلياً لما جرى في اللقاء بين ابن عربي، وابن رشد، خصوصاً حول مسألة الإشراق، والإلهام الإلهي.

وكان لقاء آخر بين الاثنين، ولكن غير مباشر على حد تعبير كوربان، أما اللقاء الثالث فكان حضور ابن عربي لجنازة ابن رشد.

وجلي أن ما يحاول كوربان الوصول إليه، هو أن بين تصوف ابن عربي، وإشراقية السهروردي، وعقلانية ابن رشد، يوجد تأثير متبادل. ومهما كانت صحة مثل هذه الأحكام، فإن المدرسة الرشدية في الفكر الإسلامي قد كان لها وجود، وإن لم يكن لها بنفس النفوذ على غرار ما وجدناه عند اليهود والمسيحيين.

والعامل الآخر الذي نعتقد أنه ساهم لدى ابن رشد في إيجاد المنهج العقلي في الفكر الإسلامي، هو العامل الطبي وفي هذا المجال يذهب برانشفيك إلى القول إنّ ابن رشد قد تلقى أول تكوينه الفلسفي عن طبيب، فهو يذكر في نهاية كتابه «Colliget» حول العموميات Les généralités فيؤكد على المنهج المتبع ويقول: «لقد جمعنا في مقترحاتنا بين الوقائع الجزئية والقضايا العامة.. وكل من يكون قد اكتسب العموميات التي كتبناها، سيكون قادراً على التمييز بين ما هو صحيح وفاسد في العلاج الذي يقدمه مؤلفو «الكناش» (العيون)، وإذا علمنا أن ابن رشد في هذا الوقت بالذات كان يدرس الأورغانون، والفيزياء، علمنا كيف قاده ذلك إلى طرح القضايا ذات الطابع الميتافيزيقي.

مما سبق يتضح لنا، أن المدرسة الرشدية العقلية كمنهج في الفكر الإسلامي، قد وجدت وتركت بصماتها في الفكر الإسلامي إلى اليوم. وإذا قمنا بمحاولة تحديد أبرز الخصائص التي تتميز بها هذه المدرسة فإنه يمكن إجمالها:

1 ـ أن المنهج العقلي في المدرسة الإسلامية، كما صاغه ابن رشد يختلف عن خصوصيات المنهج العقلي المتجه إلى الغرب ففي المدرسة الإسلامية، كان المنهج العقلي يقوم على مستويات ثلاثة، تتجه إلى أصناف من المجتمع الإسلامي، مختلفين باختلاف طريقة إقناعهم.. ففيهم البرهانيون وهم ذوو مستوى

عقلي رفيع يتكفل المنهج الفلسفي البرهاني بإقناعهم، وهناك الخطابيون الذي يصدقون بالأقاويل الخطابية، وهناك الجداليون الذين يصدقون بالجدل وهذه الأصناف الثلاثة هي التي عناها القرآن حسب فهم ابن رشد للآية الكريمة: ﴿ادع إلى ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾.

2 ـ إن الهدف من المنهج الرشدي، هو الدفاع عن الثقافة الإنسانية، والدفاع عن حرية التأويل الخاص بالنص الديني ولا سيما في الثقافة الإسلامية، وذلك من خلال الدفاع عن العقل الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، والذي يواكب حرية التفلسف المنطقي، ولا يناقض أصول المعتقد.

3 ـ إن الاختلاف بين طبيعة الدين الإسلامي وباقي الديانات، هو ما جعل ابن رشد لم يحدث ثورة فكرية في العالم الإسلامي، كتلك التي أحدثها في أوروبا ـ ذلك أن أفكاره كما سبق أن ذكرنا ـ اعتبرت جديدة على أوروبا لأنها اتجهت إلى النصوص الدينية فخلخلت منهج الفهم فيها، وفتحت العقول على فهم جديد للدين، بعيداً عن التزمت الكنسي، بفتح فضاء الحرية أمام العقل، وبالتالي أمام حرية التأويل.

4 ـ يضع ابن رشد قواعد لحرية الفكر، من خلال تطبيق منهج التأويل العقلي فهو يعرف التأويل بأنه إخراج لدلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، دونما إخلال ـ من ذلك ـ بعادة لسان العرب في التجوّز من تسميته الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنِه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي.

5 ـ وأخيراً من تلاميذ المنهج العقلي الرشدي في الفكر الإسلامي القديم أبو بكر داود بن يحيى القرطبي، الذي يمثل الاستمرارية في تطبيق المنهج الرشدي، وإن هو أحجم عن ذكر أستاذه في مؤلفاته، فذلك يعزوه البعض إلى الظروف البيئية التي كانت سائدة، والتي ربما تعقبت المشتغلين بالتفلسف، بأقصى أنواع الاضطهاد.

هذه إذن هي خصوصيات المنهج العقلي الرشدي في الثقافة الإسلامية، وقد أغفلنا تيارات أخرى، ربما تكون قد تأثرت به، وما يهمنا هو إبطال نظرية الحكم القائل بانعدام أثر المنهج الرشدي، في الفكر الإسلامي وانتهائه بموت صاحبه.

بقي أن نعرف مدى إسهام المذهب الرشدي، عبر المنهج العقلي، في مد جسور التواصل الحضاري والتبادل الثقافي، والتكامل المعرفي، ذلك ما سنحاول الإجابة عنه في الفصل القادم إن شاء الله.

المنهج العقلي الرشدي المعاصر:

تمثل الأدوات والمنهجية والمفاهيم الفلسفية، والتي تطرح اليوم بشدة على الفكر الإنساني الغربي، خصوصاً في ضوء ما يعرف بعقلنة العلم، وعلمنة الفلسفة، تمثل هذه الأدوات والمفاهيم، عصب الفكر الرشدي، وهو ما أهله إلى تجسيد استمرارية منهجية تتجاوز العصر والمحيط، لتكون محل دراسة وتحليل في فلسفتنا اليوم.

وإذا كان ابن رشد مديناً في جانب من فكره للفكر الغربي القديم، فإنه يصح القول اليوم بأن فكر ابن رشد قد أحدث لمنهجه تأثيراً لا يستهان به في العقل الغربي الحديث والمعاصر. فبعد التأثير القوي الذي أحدثه المنهج الرشدي في الفكر الأوروبي القديم إلى حد إحداث ما يعرف بالمدرسة الرشدية اللاتينية، فإن هذا التأثير ـ وإن جاء على نحو أقل ـ قد انتقل إلى الفكر الغربي الحديث، ليكون له مبشرون بالمنهج. وليتجسد بذلك تواصل حوار الثقافات والحضارات بقيادة فلسفة ابن رشد. فماذا يمثل الفكر الرشدي إذن بالنسبة للفكر المعاصر بشقيه الأوروبي والعربي؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عنه في الفصل القادم.

1 ـ في الفكر الغربي:

يمكن اعتبار أرنست رينان، رشدياً رغم أنفه، بل إنه أول الناشرين للفكر

الرشدي لدى الغربيين الجامعيين، حتى ولو كان ذلك عن طريق ما يعرف في المنطق بطريقة الإثبات بالخلف.

فابن رشد والرشدية، هذا البحث الجامعي الهام الذي وضعه أرنست رينان، من أهم الدراسات المنهجية التي لفتت إنتباه المثقفين الغربيين المحدثين إلى الفكر الإسلامي عموماً، والفكر الرشدي منه بصفة أخص. مما أعطى صورة خاصة عن فلسفة ابن رشد كمسلم، وكشارح لأرسطو، حيث إنه لقب لدى بعض الغربيين «بأرسطو الثاني».

ففي عهد مؤلف ابن رشد والرشدية، انطلقت الدراسات حول ابن رشد في الفكر الغربي، وممن يستحق أن يساق في هذا المجال «ماركس جوزيف مولر [1809 ـ 1874]»، حيث أنه أول من نشر ثلاثة أعمال فلسفية لابن رشد (فصل المقال ـ والضميمة، وكشف الأدلة في عقائد الملة) كما أنه أول من ترجم هذه الأعمال إلى لغة أوروبية حديثة.

وإضافة إلى أرنست رينان، وماركس جوزيف مولر، يبرز مفكر أوروبي آخر هو ماكس هورتن (1874 ـ 1945) الذي كان هو الآخر متخصصاً في الفكر العربي الإسلامي، جاعلاً ابن رشد في المرتبة الثانية بعد ابن سينا، فقد ترجم إلى الألمانية «تهافت التهافت»، وتلخيص مذهب ابن رشد الميتافيزيقي، ولعل سر اهتمام هورتن بابن رشد، قد جاء من كونه من أنصار التوماوية الجديدة، ذات النهكة الدينية العميقة. وبالرغم مما قد يلاحظ من أخطاء على ترجمات أو تلاخيص هورتن، فإن الموضوعية تقتضي الاعتراف له بانصاف ابن رشد الذي اعتبره «المدافع عن القرآن، والمدافع عن الإسلام إذ كان جل همه التوفيق بين الإسلام والمعرفة في عصره.

وفي الخط المقابل لإديولوجية هورتن الدينية يقف مفكر ألماني آخر هو أرنست بلوخ [1885 ـ 1977] والذي يلقب بصاحب «فلسفة الأمل» التي هي فلسفة توفيقية تمزج بين المفاهيم الأرسطية، والهيجلية، والمطعمة بأفكار يوتوبية

يهودية ومسيحية، وبمبادىء المادية الجدلية الاشتراكية ولعل هذه الفلسفة هي التي كانت مصدر إلهام لبعض المفكرين العرب المعاصرين من أمثال الطيب تيزيني. ونايف بلوز وغيرهما.

ويحدد شتيفان فايلد أستاذ الدراسات الشرقية بجامعة بون بألمانيا، أهم خصائص الموقف الفلسفي لأرنست بلوخ، ولا سيما ما وصفه بالعناصر الأيديولوجية المادية في الفلسفة الإسلامية فينتهي إلى إثبات نوع من من بذور المادية والإلحاد في فلسفة ابن رشد.

وإن مما لا شك فيه أن قائمة المتأثرين بابن رشد لدى الفلاسفة الغربيين المعاصرين تطول. فإضافة إلى ما ذكرناه، هناك الفيلسوف الألماني هرمان لي وفريدريك إنجلز المنظر الاشتراكي المعروف، والمفكر السوفياتي أرتور سجديف، وغيرهم ـ ولعل أهم ما يمكن استخلاصه كخصائص لمدرسة ابن رشد الغربية الحديثة والمعاصرة، التسليم لابن رشد بأنه يمثل فعلاً كما أسلفنا حلقة وصل بين الفلسفات، والثقافات، والديانات والحضارات، حيث أنه أحدث ما وصفه بعض الباحثين بالتنوير وما أسميه أنا بالإشعاع الفكري. فالجميع يسلم لابن رشد على اختلاف قناعاتهم الأديولوجية والدينية، بأنه كان يعرف الشريعة ويعرفها جيداً وكذلك كان يعرف أرسطو ويعرفه جيداً، ومن حيث أنه كان فقيهاً، وسياسياً فقد كان يعرف جيداً قضايا عصره السياسية والاجتماعية والثقافية... وأن أهميته [أي ابن رشد] تكمن في كونه جمع بين التحكم التام في ثقافته ـ كان مالكياً وفقيه عصره ـ وبين فهم عميق لمعنى الباحث في عصره.

لذلك فلا غرابة أن يحمل لواء الدعوة إلى منهجه المنفتح مفكرون غربيون معاصرون من أمثال: شتيفان فايلد أستاذ الفلسفة الشرقية في جامعة بون فيقول: دعونا نقوم بما قام به ابن رشد: أن نعرف ثقافتنا جيداً، وأن نكون على وعي بقضايا عصرنا الاجتماعية، والسياسية والثقافية، وأن تكون لدينا الجسارة في الاستعانة بمخزون البحث الأكاديمي الدولي، وأن تكون لدينا أحكامنا الخاصة في جل هذه القضايا، وعندئذ فحتى إذا أحرقت كتبنا، فالأفكار ستظل باقية.

لقد تحول الشارح إلى فيلسوف بحق عند الجميع، ولا سيما عند الغربيين ومما يعزز حكمنا هذا مقولة الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل، التي جاء فيها: «فيلسوفان إسلاميان يقتضيان منا وقفة خاصة، أحدهما من فارس هو ابن سينا والآخر من إسبانيا هو ابن رشد. أما ابن سينا فقد كان أبعدهما صوتاً بين المسلمين، وأما ابن رشد فكان أكثر شهرة من زميله بين المسيحيين».

نعتقد في ضوء ما سبق أن رسالة ابن رشد قد حققت أهدافها في إيجاد التواصل الحضاري المفقود؛ وما أحوجنا إليه اليوم لتجاوز صدام الحضارات ونهاية التاريخ.

ب ـ في الفكر الإسلامي:

إذا كان تأثير ابن رشد في الفكر الغربي المسيحي قد أحدث كل الأبعاد التي أشرنا إلى بعضها، ونشأ من جراء ذلك دعاة، ومتمنهجون بمنهجه، فيهم المسيحي المؤمن، وفيهم اللائكي الملحد، وكلهم استظلوا بمظلة المفكر المسلم ابن رشد، إذا كان كل هذا التأثير قد حدث، فهل يمكن القول بوجود رشديين معاصرين في الفكر الإسلامي؟.

إن مما لا جدال فيه، أن قائمة الدراسات الإسلامية المعاصرة، المتخصصة في فكر ابن رشد يطول حصرها، وإن الدارسين لفكره يتزايد عددهم في كل مكان، غير أن العدد يقل عندما يتعلق الأمر بدعاة المنهج الرشدي، المتبنين لعقلانيته، المقتدين بطريقة تفكيره وتحليله.

ولعل ما يدعو إلى وقفة تأمل خاصة في هذا المجال، هو بروز صحوة عقلية متميزة في الفكر العربي الإسلامي، تتخذ من العقل أداة معرفية كبرى، ومن المنهج الرشدي العقلاني طريقاً موصلاً إلى الحقيقة وإلى التقدم.

ووسط هذه الصحوة العقلية الرائدة، يقف ثلة من المفكرين، يمثلون ـ من وجهة نظرنا ـ علامات تجديدية مضيئة، في محاولة النهوض بالفكر العربي، وإحلال الفلسفة الإسلامية محلها المفقود بنكبة وموت ابن رشد.

وميزة هؤلاء، الفلاسفة، أنهم يتوزعون على خارطة العالم الإسلامي مشرقاً ومغرباً، فنجد الشيخ محمد عبده، ود/ محمود قاسم، ود/ عبد الرحمن بدوي، ود/ محمد عاطف العراقي، ود/ زينب الخضيري، ود/ محمد عابد الجابري، ود/ محمد عمارة، ود/ طيب تيزيني، ود/ عبد المجيد الغنوشي، ومحمد المصباحي، ود/ عبده الحلو، ود/ جمال الدين العلوي وغيرهم. . .

إن المحلل لإنتاج هؤلاء المفكرين، يدرك من أول وهلة مدى التأثر بابن رشد في منهجيته العقلانية، حتى وإن اختلفت درجة التأثر عندهم. بحيث يمكن تصنيفهم إلى يمينيين رشديين وإلى يساريين رشديين على حد استعارة قاموس السياسيين.

ومهما يكن، فإن هذا العدد من الفلاسفة المعاصرين يدحض أطروحة البعض، من أمثال د/ مراد وهبة، ود/ نصر حامد أبو زيد، من أن ابن رشد قد ظل مهاجراً عن فكره الإسلامي، لأنه لم يحدث فيه من الأثر، ما أحدثه في الفكر الغربي اللاتيني.

صحيح أن دعاة المنهج الرشدي، والمتفاعلين مع عقلانيته، لم يجمدوا على نفس القواعد الرشدية، في البرهنة، والتأويل، والتوفيق بين الفلسفة والدين، أو من العقل والنقل، وذلك لاختلاف العصر، وتباين القضايا المطروحة على العقل المسلم اليوم، ولكن الجميع يقفون على صخرة منهجية صلبة، هي صخرة المنهج العقلي، الذي تبدو الحاجة ملحة إليه، في عملية التحول الكبرى التي يقودها المجتمع العربي المسلم، لمواجهة التخلف الاقتصادي، والجمود الفكري والتسلط السياسي، والتفكك الاجتماعي.

ويكفي أن يستعرض الدارس عناوين بعض هؤلاء المفكرين ليدرك صحة ما نذهب إليه. بثورة العقل عند عاطف العراقي، وبنية العقل عند محمد عابد الجابري، وإشكالية العقل عند محمد المصباحي، والمتن الرشدي عند جمال الدين العلوي، ومادية أو مثالية ابن رشد عند محمد عمارة، إن هي إلا مفاهيم

ذات أبعاد ودلالات عميقة في الطرح، تبين إلى أي حد تبدو الحاجة ماسة إلى إعادة قراءة، وتأمل الفكر الرشدي، لاستخلاص أهم الأدوات المعرفية، لحل مشاكل وإشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر.

فقد استعان محمد عبده بالمنهج العقلاني الرشدي في تصحيحه للعقيدة، وفي حواره الحضاري مع أصحاب الديانات الأخرى، وخاض محمود قاسم معركة فكرية، على أرضية المنهج الرشدي، لانصاف الفكر العقلاني منذ المعتزلة إلى اليوم ـ وأعلن عاطف العراقي ثورته العقلية، مستلهماً عناصرها من ابن رشد، فوقف بها في وجه الجمود والتحجر وفرض أنواع الوصاية على العقل ـ أما محمد عابد الجابري فقد وظف المنهج العقلي الرشدي في ثالوثيته البيانية والعرفانية والبرهانية، للتدليل بذلك على أن شمس العقل قد تشرق من الغرب الإسلامي.

إننا وإن كنا لا نستطيع، في هذه العجالة تفصيل خصوصيات كل فكر، لأتباع ودعاة الرشدية الإسلامية المعاصرة، فحسبنا أن ننبه إلى وجود مخزون فلسفي هام في فلسفتنا المعاصرة ويبقى مجال البحث، والتنقيب، حقلاً بكراً، ويكفي في ملتقانا هذا أن ننبه الباحثين إليه، فتلك من أنبل مهام مثل هذه الملتقيات العلمية.

الخاتمـة:

ماذا يمكن استخلاصه من نتائج، في خاتمة بحثنا عن المنهج العقلي أو العقلاني عند ابن رشد؟ هل يمكن التسليم بما ذهبنا إليه، بأن هذا المنهج الرشدي قد مثل ـ وما يزال ـ حلقة وصل في الحوار الديني، والثقافي والحضاري بين مختلف الشعوب والأمم؟.

لقد تجلى لنا ـ دون عناء ـ من خلال المحاور التي عولج البحث من خلالها، كيف أن ابن رشد، المتعدد الجوانب والمتنوع الاختصاصات، قد كان أشبه بالموسوعة المعرفية، ذات الاختصاصات العديدة فهو العالم المتضلع في فقهه، والطبيب المجدد في صناعته، والفيلسوف المبدع في منهجه. فقد تميز في كل لون من ألوان اختصاصاته، بوضع تعاليم غدت بمثابة الينابيع المعرفية، التي يغرف منها

الجميع دون المساس بأسس المعتقد، أو صدام لمقومات الحضارة وبذلك تتلمذ عليه الفلاسفة، والفقهاء، والأطباء، والأحبار والرهبان. . . وغيرهم من الباحثين.

يمكن إذن اعتبار ابن رشد واضع اللغة التوفيقية المشتركة بين كتاب الدين، وكتاب الكون، ومؤسس منهج القصدية كأداة عقلية ضرورية لفهم النص الإلهي، وكحلقة توفيقية بين مقومات فكر اليونان البرهاني، وعمق معاني النص الرباني.

في ضوء هذه الخصوصيات العقلية والمنهجية الهامة نستطيع استنتاج أهم العلامات المضيئة للعقل الإنساني كما تصورها ابن رشد. والتي نوجزها في التالي:

1 ـ العبقرية العلمية الفذة التي تميز بها ابن رشد، فجعلته قدوة في منهج الدراية وعلم الرواية معاً كما قال عنه ابن الأبار وقد كان يفزع إلى فتواه في الطب، كما يفزع إلى فتواه في الفقه.

2 ـ إسهام البيئة الثقافية الأندلسية ذات العلوم الإسلامية المزدهرة قبل عصر الانحطاط والتي تميزت آنذاك بتفتحها على سائر الثقافات وتعايشها بتسامح مع جميع الملل، واستعدادها الدائم للمشاركة في مجهود عالمية المعرفة، والطابع الواضح للفكر الإسلامي، وأهم مميزاته بدون منازع هو طابع العقلانية الذي يعد سمة لجميع معارف المسلمين.

3 ـ كمون عوامل القوة في المنهج العقلاني الرشدي، مما جعله يصمد أمام دسائس الجدليين والخطابيين، والتقليديين داخل الفكر الإسلامي، والعنصريين، والمتعصبين، والجامدين، داخل الملل والمذاهب الأخرى، متجاوزاً ذلك كله إلى إحداث أنصار وحواريين لمذهبه في الداخل والخارج، وامتداد ذلك كله عبر تاريخ الفكر الإنساني.

4 ـ صلاحية المنهج الرشدي للتطبيق سواء داخل البيئة الإسلامية أو خارجها، لاتسامه بالبساطة، والوضوح، والقدرة على الإقناع.

5 ـ اضطلاع ابن رشد بالدور الريادي في الفكر الإسلامي من حيث التبشير

بالمنهج الاستدلالي البرهاني، حتى ليمكن وصفه بديكارت المسلمين قبل ديكارت عصر النهضة، في محاولة تأسيس المعرفة عن طريق النظر الفلسفي كمرحلة تمهيدية لبناء صرح العلوم، مما يتيح اعتبار المنهج الرشدي العقلي محطة من محطات المنهج الديكارتي العقلاني.

إن هذه العوامل مجتمعة، مضافة إلى غيرها مما سبق أن فصلناه أثناء البحث، لتؤكد صحة ما ذهبنا إليه، من أن المنهج العقلاني الرشدي بمميزاته البرهانية، وقناعاته الربانية، واجتهاداته الفقهية الإسلامية، وتأملاته الفلسفية اليونانية، قد مثل في الفكر الإنساني حلقة وصل بين الديانات، والثقافات، والحضارات وكفاه فخراً أن يكون قدوة اليوم لما يعرف بصحوة العقل الإنساني الشمولي، لبناء نظام عالمي ثقافي جديد يقوم على التسامح والحوار بدل التصادم والدمار، ويمثل منطلق وبداية تاريخ إنسان أفضل ونهاية تاريخ أسوأ.

مراجع البحث

- ابن رشد (أبو الوليد)
  تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الأب موريس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية 1952.
- ابن رشد (أبو الوليد)
  تلخيص كتاب المقولات، تحقيق الأب موريس بويج، القاهرة، دار الكتب 1931.
- ابن رشد (أبو الوليد)
  تلخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، دار الكتب 1973.
- ابن رشد (أبو الوليد) تهافت التهافت، القاهرة المطبعة الإسلامية 1903.
- ابن رشد (أبو الوليد) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق د/ ألبير نصر نادر، بيروت، دار المشرق 1991.
- ابن رشد (أبو الوليد) مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة تقديم وتحقيق د/ محمود قاسم، القاهرة مطبعة الأنجلو مصرية 1964.
- ابن رشد (أبو الوليد) كتاب الكليات في الطب، تحقيق د/عمار طالبي، ود/سعيد شيبان، القاهرة مجمع اللغة العربية.
- عبد المجيد التركي مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات 1401 هـ/ 1981 م
- عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف 1984.
- عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف 1984.
- جمال الدين العلوي، المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر 1986.
- عبده الحلو، الواقع في تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، دار الفكر اللبناني.

- محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، بيروت، المركز الثقافي العربي 1988.
- إيمان سوديو، ابن رشد والتنوير، الكويت، دار قرطاس للنشر 1997.
- عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد ابن رشد، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب 1986.
- حمادي العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، بيروت، دار الفكر العربي 1992.
- مؤتمر ابن رشد «الأعمال الكاملة للمئوية الثامنة لوفاته» الجزائر 4 ـ 9 نوفمبر 1978.
- عبد الكريم اليافي، مكانة ابن رشد في تاريخ المعرفة الإنسانية، المجلة العربية لبحوث التعليم العالي يونيو 1984.
- محمد عاطف العراقى، ابن رشد الطبيب الإسلامي، الوعي الإسلامي العدد 63 ـ مايو 1970.
- محمد كامل عياد، تأثير ابن رشد على مر العصور، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق 1979.
- عبد العزيز بن عبدالله، ابن رشد رائد الفكر العلمي المعاصر، الرباط، الأكاديمية نوفمبر 1987.
- جورج زيناتي، ابن رشد بين العرب والغرب، بيروت، مجلة الباحث العدد الأول.

المراجع الأجنبية

(1) Michel Allaud, ***Le Rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création***, Institut Français de Damas, 1954.

(2) Mondonnet (Pierre), ***Siger de Brabant et l'averroïsme latin an XIII siècle***, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1911.

(3) Munk (S.), *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris, Vrin, 1955.

(4) Renan (E.), *Averroès et l'Averroïsme*, ED Calmann Levy, Paris 1859.

(5) Vajda (Georges) *Isaac AL BALAG, Averroïste Juif*, Paris Vrin, 1960.

(6) Multiple Averroès, Actes du colloque international, Paris, 20 - 23 septembre 1976

(7) Gilson (Etienne), *Dante et la Philosophie*, Paris, 1939

(8) Léon Gauthier, «Scolastique musulmane et Scolastique chrétienne», *Revue d'Histoire de la Philosophie*, Juillet - Septembre et Octobre - Décembre 1928.

في الإبانة عن سبب وجود مخطوطات عربية اللفظ وعبرية الحرف لابن رشد

د/ عبد القادر بن شهيدة
تونس

A PROPOS DES MANUSCRITS ARABES D'AVERROES TRANSCRITS EN CARACTÈRES HEBRAIQUES

Dr. BEN CHEHIDA Abdelkader

ـ إن حركة النقل والترجمة من لغة إلى لغة هي قضيّة من جملة القضايا المهمّة التي لم تلق من المؤرخين والباحثين حقّ قدرها في عصرنا هذا، الذي تطغى عليه نزعة الاستبداد بالرأي والإقصاء والتفرقة، إذ كثيراً ما تتسّم جلّ أعمالهم الجامعية منها والأكاديمية بنزعة التقليد، وترويج الآراء السائدة الشائعة والتي كرّستها الشهرة.

وقد اقتحمنا منذ سنوات هذا الميدان على أمل المساهمة بقسط متواضع في رفع الغطاء عن مصادر التحريف والتقليص، وكشف المشكلات اللغوية وإيضاح المعضلات الفلسفية التي صدرت عن نقل كتاب النفس من السريانية واليونانية إلى العربية.

ولا ندري هل أصاب المختصين والباحثين من أهل زماننا هذا تقاعساً أم قصوراً، ليُعرضوا مثلاً عن الفحص والتثبّت من هويّة الناقل العربي، ويهملوا البتّ في مصير كتاب النفس عند العرب، ثم استقصاء الأمر، والبحث المركّز عن تفرّع هذا النقل العربي في المصادر العبرية واللاتينية.

فنعجب من سكوتهم حول هذه المسألة ـ كما نعجب من اكتفائهم بالإقرار أن: (النص الذي حققه الأستاذ ع. بدوي ـ على أنه ترجمة إسحق بن حنين ـ إنما هو في الواقع ليس لإسحاق): ووقفوا عند هذه... النتيجة السلبية دون إقناع أو إشباع...

وليس غرضنا أن نتطرّق لجملة القضايا التي يجب على الباحث إعادة النظر فيها أو الفحص عنها باستقصاء أكثر ـ وهي كثيرة فيما يتعلّق بكتاب النفس ـ وإنما أردنا أن نتثبّت، على سبيل الاختبار ـ من صحّة هذا الرأي السائد والذي أصبح مشتركاً بينهم، والقائل بفضل أهل الملّة العبرية في «إنقاذ» كتب ابن رشد، وذلك من خلال دراستنا للمخطوطات العربية التي جاءت منسوخة بالقلم العبري.

ـ وهذه الدراسة تعدّ أول مبادرة عربية من أوّلها إلى آخرها، قمنا بها بالتعاون مع زميلنا الأستاذ أحمد شحلان مدّة تعلّمنا بباريس في السبعينيات، فاقتحمنا ميداناً كان يعتبر إلى يومنا هذا حكراً على أهل الملّة العبرية. . .

فلنتوقف أولاً في بحثنا هذا للكشف عن هويّة الناسخ العبري (وهذا من أبسط اللزوميات وأوّلها تقدّماً في قواعد علم تحقيق النصوص (وقد أهملها إفري عن قصد، أو عن غير قصد؟). . .

ثم نطرح ثانياً السؤال ـ بكل سذاجة علمية ـ عن سبب لجوء أهل الملّة العبرية لاستنساخ تصنيف ابن رشد عربي المحتوى وعبري الحرف؟

وعسى أن نفتح لغيرنا بهذا السؤال، باب العبور إلى حقل معرفي كان محظوراً أو محجرّاً على الباحثين العرب، وذلك لأسباب سيأتي ذكرها، والإجابة عن هذا السؤال، تعدّ مراهنة صعبة، إذ تتطلّب الدراية والحذق وسعة الاطلاع والمثابرة والدعم، لخرق جدار الصمت، وإزالة العقبات والموانع التي لا تزال قائمة بين التراث الفكري العربي والتراث الفكري العبري ـ اللاتيني، قصد الاعتراف بحصّة الغرب المجحودة في تاريخ الفلسفة والعلوم الإنسانية. . .

فلنبدأ بالتعرّف أولاً على شخصية الناسخ العبري، قصد وضعه في إطاره التاريخي وهو الخيط الذي سينتهي بنا إلى اكتشاف «خلفيات». . . غير منتظرة.

1 ـ هوية ناسخ مخطوطة باريس (ب):

المحفوظة بالمكتبة الوطنية تحت رقم: (1009): عبري (؟):

إنّ ناسخ هذه المخطوطة (ب) لم يذكر اسمه في ذيل المخطوط، بل اكتفى بذكر الرجل الذي أمر باستنساخ هذا التصنيف، وهو: الدون بنفنيست بن لابي (Don BENVENISTE BEN LABI). ويذكر المؤرخون أنّ عائلته تنحدر من إقليم «كتالونيا (Catalogne)»، وأنّ بنفنيست تعني بلغة ذلك الإقليم: (مرحبا)، وهي عائلة ذو مكانة وجاه قد لعبت دوراً كبيراً في نقل المصنفات العلمية العربية إلى

اللغة العبريّة، كما كانت همزة وصل بين المراكز الثقافية والدينية للجالية العبرية، سواء في: (سرقسطة) أو في مملكة (أرغونة) و (قشتالة) أو في (نافار): (royaumes d'Aragon, de Castille et de Navarre).

وقد سهرت على تنشيط هذه المراكز خلال ملك المسلمين والنصارى على السواء.

وبأمر من... بنفنيست بن يحيى بن الديّان (المكنّى ابن الياسيس) قام **يعقوب بن ايلينزار** (Jacob Ben Elinzar) في القرن الثالث عشر بنقل (؟) كتاب: (كليلة ودمنة) من العربية إلى العبرية.

أما بنفنسيت بن بنفنسيت فهو أحد مشاهير مترجمي الكتب العلمية العربية إلى اللسان الكتالاني في عهد الملك أرغون جامس الثاني (James II) (1291-1327 م). وقد استفاد الفيلسوف الكتالاني: ريمون لول (Raymond Lulle) واستسقى ونهل الكثير من هذه الآثار العربية.

وكان بنفنيست شيشات بن إسحق بن يوسف - الذي عاش في (برشلونة) (Barcelone) وتوفي بـ «سرقسطة» سنة 1209 - يتمتع بعلوّ المكانة والقدر ضمن رجال السلطة من المسلمين، وذلك لإتقانه اللّغة العربية والتعبير بها في جميع الفنون والأغراض: وخاصة منها فنّ المراسلة وأسرار مسك الدواوين. (وهذه نقطة مهمة يجب دراستها بتمعّن) فكثيراً ما تراسل إسحق بن يوسف بنفنيست مع الدون بنفنيست بن لابي، وقد عُرف إسحق هذا بأسفاره وتنقلاته العديدة بين مراكز الجاليات العبرية في جنوب فرنسا (خاصة مرسيليا ونربونة) (Marseille et Narbonne) وهو صديق موسى النربوني Moïse de Narbonne مترجم (؟) كتاب تدبير المتوحّد لابن باجة السرقسطي، كما شغل يوسف بن افرايّم بنفنيست (المتوفى بطليطلة (Tolède) سنة: 1337) منصب مصرّف: (وزير المال) ومستشاراً لملك قشتالة: الفونس الحادي عشر، (Alphonse XI). وفي سنة 1432 عُيّن إبراهيم بنفنيست رئيس الجالية العبرية بقشتالة. كما نرى ابنه يوسف بنفنيست يتمتّع

بالثراء وعُلو السمعة في مملكة قشتالة سنة 1450. وبعد سقوط غرناطة سنة 1492واضطهاد المسلمين وطردهم من بلاد الأندلس وتشريدهم من وطنهم الذي احتضنهم أكثر من 8 قرون. . . انتقلت عائلة بنفنيست ضمن الجالية العبرية النازحة هي الأخرى إلى بلاد: تركيا، ثم تفرّعت من هناك إلى أوروبا: أعني فرنسا (بازييه (Béziers)، نربونة، مرسيلية. . .) وهولندا (أمستردام) وإيطاليا حيث نجد بنفنيست ابن يعقوب يتقلّد في القرن السابع عشر (XVII) مهام البيعة بمدينة البندقية. . (Rabbin à la synagogue de Venise). ويدعّم تاريخ مخطوطة باريس (1402) ما أثبته المؤرخون من حياة هذا الرجل فهو: ابن «ناسي» - أي الرئيس الروحي للجالية العبرية: - الأمير سليمان بن لابي، وقد كان غنيّاً مثقّفاً مولعاً بالعلوم وحريصاً على اقتناء الكتب وتحصيلها مشجّعاً على نقلها (؟) إلى العبرية، عاش بسرقسطة إلى حوالي سنة 1402، ثم انتقل بعدها إلى مدينة «ألكانيس» (Alcanis) حيث توفي سنة 1411. ونستنتج من ذلك أنه قد تمّ نقل مجموع التلاخيص الثلاثة لابن رشد إلى الأحرف العبرية وبأمر منه: قبل وفاته بتسع سنوات. ولم يقتصر اهتمامه - على ما يَظهر - بنقل (؟) آثار أبي الوليد فحسب، بل حرص على نقل (؟) جلّ مصنفات العرب العلميّة والفلسفيّة، فقام مايير ألقواداز (Meïr ALGUADEZ) بأمر من الدون بنفنيست بن لابي بنقل (؟) كتاب أرسطو في: «الأخلاق إلى نيقوماخيا»، وذلك من العربيّة إلى العبرية، كما نقل (؟) زرحيا حاليفي الملقب بـ: (Zarahya Halevy (Don Ferrer والمعروف كذلك باسم: صلاح الدين دون فرار) إلى العبرية، وبأمر من الدون بنفنيست بن لابي كتاب «التهافت» للغزالي. وزرحيا بن إسحق حاليفي الجيروني كان يكنّى بزرح (Zarah) وزربي (Zerbi) وولد بمدينة جيرونا (Gêrone)، وعاش بمدينة لونل (Lunel) حيث عكف على التدريس. وله منازعات مع إبراهيم بن داود الذي يعيب فيها على زرحيا حاليفي تطاوله على أستاذه الفاسي ويتهمه بالاستحواذ والسطو على أفكاره وطمسه لاسمه وإهماله لذكره في كتبه. . .

وقد قام زرحيا هذا بنقل (؟) كتاب النفس لأرسطو من العربية إلى العبرية، مشيراً إلى الجزء الذي ترجمه إسحق بن حنين وإلى الجزء الذي ترجمه من السرياني

إلى العربي: إسحق بن زرعة ـ حسب زعمه ـ (وهذه الرواية واردة في المخطوط العبري الذي ضاع إثر حريق بمدينة طورينو (Torino) الإيطالية. . .) انظر الفهرس العبري: (Codices Hebraici de Bernardinus PEYRON TURIN - 1880).

ولا نملك أي مستند يعوّل عليه لإثبات أو نفي هذا الزعم، كما يجب مواصلة البحث المفتوح على كل الاحتمالات الواردة في هذا الصدد. . .، والواجب ألاّ نكتفي بترداد هذه الرواية لتكريس مصداقيتها، بل الأفضل أن نفحص بتثبّت عن طبيعة النقل العربي لكتاب النفس الذي اعتمده موسى ابن طيبون في ترجمته العبرية خاصة انطلاقاً من (17 ـ 14 a 431) أي من المقالة III الفصل 9، ومقارنته بما جاء في المصادر العربية (أعني نقل إسحق وأيضاً النقل الآخر وتعليقات ابن سينا. . .).

والجدير بالملاحظة ما جاء في ترجمة حياة جوزوا بن يوسف بن بيبس اللورقي: (Josua ben Joseph Ben vives de lorca) الذي نسخ بأمر من صاحب المكانة والنفوذ: الدون بنفنيست بن سلمون بن لابي كتاباً عربياً في الطب بالأحرف العبرية: (في منافع ومضارّ الأغذية وفي المفردات والأدوية المركّبة)، وذلك سنة 1408. وقد قام بترجمة هذا الكتاب إلى العبرية تحت عنوان: (جرم ماعلوت) ابن بنفنيست يوسف فيدال (VIDAL)، وهذه أول شهادة بيّنة وصريحة تستدعي التوقّف والاهتمام لأنها تبيّن:

ـ **أولاً**: أن الاستنساخ قد تمّ بأمر من: الدون بنفنيست.

ـ **ثانياً**: أن الناقل أو **الناسخ** بالأحرف العبرية **هو غير المترجم إلى اللغة العبرية**.

ـ **ثالثاً**: أن الفاصل الزمني بين مخطوطة باريس المؤرخة سنة 1402 وإنجاز هذا العمل سنة 1408 لا يتجاوز ستة (6) سنوات. . .

فيحقّ لنا أن نتساءل هنا: هل يكون ناسخ (ب) هو: جوزوا بن يوسف بن بيبس اللورقي؟ خصوصاً إذا ما علمنا أنه على يدي أبيه: يوسف بن بيبس اللورقي

قد تتلمذ المتصوّف: عزرا بن شلومو (EZRA BEN SCHLOMO) الذي نسخ «لنفسه» تلخيص كتاب النفس لابن رشد، (الذي وصلنا هو أيضاً منسوخاً بحرف التغطية العبري في مخطوطة مودينا: (مو)؟؟. . .

2 ـ هوية ناسخ مخطوطة مودينا: (مو): والمحفوظة بالمكتبة الإيطالية تحت رقم (41).

قد اشتهر عزرا بن شلومو، أو عزرا بن سلومون كاتينو، بشروحه المختلفة وآثاره تشهد على سعة علمه، ناهيك أنّ هذا الرجل قد تناول بالبحث والدرس القضايا الفلسفية والدينية. وقد صنّف شرحاً للتفسير الذي قام به إسحق بن إبراهيم بن الماجد بن عزرا الطليطلي: (IBN EZRA de TOLEDE) حول كتاب التلمود. وإسحق هذا هو من مشاهير متكلمي الملّة العبرية. وقد اعتنى عزرا بن شلومو في شرحه هذا بالفصل بين الجزء الخاص بالتأويل وبين الجزء الذي تطغى عليه صبغة التصوّف. وتذكر المراجع أنه قد عاش في مدينتي: سرقسطة وأغريمنتي (Agremente) بين سنة 1356 م وسنة 1372 م. والتاريخ الأول يوافق بالضبط تاريخ إنجاز نسخ تلخيص كتاب النفس لابن رشد الذي نقله لنفسه (عربي العبارة وعبري الحرف) سنة: (1356 م) بسرقسطة. وتُعد هذه النسخة أفضل نسخة يمكن الاعتماد عليها، لما احتوته من استدراكات وإثبات للمصطلحات الفلسفية السليمة والموثوق بها ـ كما ذكرنا ـ وهوامش ثمينة انفردت بها دون غيرها.

ـ هذا، وفي النسخة المحفوظة بالمكتبة الوطنية بباريس والمرتّبة تحت رقم 1008 (عبري) (؟) والأصح أن نقول: (المجموعة (العربيّة ـ العبرية الحرف) جاء في ختم جوامع (أو مختصر) صناعة المنطق لابن رشد أنّه كان الفراغ من ذلك: (يوم الثالث من شهر تشرين من عام سبعة عشر ومائة وخمسة آلاف (5117 ع. 1357 م) للخليفة وكتبه لنفسه ثم لمن شاء الله بعده عزرا بن شلومو بن قراتينا من سرقسطة حرسها الله): ويدلّ هذا التاريخ أن جوامع المنطق لابن رشد قد تمّ تحويلها للحرف العبري بعد سنة واحدة فقط من تحويل مجموع تلاخيص: الكون

والفساد، والنفس، والحس والمحسوس، باستنساخها شكلاً دون مضمون أي: عربية المحتوى وعبرية الشكل. وتبقى هذه التصانيف العربية تنتظر الكشف عن رموزها وفحواها، إذ لا يمكن الإفصاح عن محتواها وتخليصها من التعمية والإضمار إلا على يدي من يملك المفتاح ـ أعني: الحرف العبري، ولا شيء غيره ـ هذا، مع لزوم التعرّف وتشخيص الكلمات العربية المنحولة والمحوّلة، ووجوب التفطّن والانتباه للعثور على العبارة العربية المتنكّرة أو «المغتصبة»، والقدرة على استخراج معانيها الموؤودة... ونصل هنا إلى طرح سؤال ـ يبدو ساذجاً ـ عن:

سبب
وجود مخطوطات لابن رشد
عربية اللفظ وعبرية الحرف

قصدنا من هذا التساؤل أن نفتح المجال للمؤرخين والباحثين في تحقيق بحث مدقّق حول إبانة الطرق الخاصة، وتحديد الغايات والدوافع التي حرّكت الجالية العبرية المتواجدة بالأندلس وفاس والقيروان والفسطاط... والمتفرّقة في الأقاليم الأوروبية المسيحية... إلى الاهتمام بمنتوج الفكر العربي عامّة، والأمر باستنساخه في **المرحلة الأولى**: كما هُوَ (وبكلّ «أمانة»): لكنه: عربيّ المحتوى وعبريّ الحرف، قبل ترجمته إلى اللغة العبريّة على يدي نقلة مختصيّن، كثيراً ما يعمدون في نقلهم «الغريب» هذا للموروث الحضاري العربي إلى استخدام الاختزال والتقليص والطمس والتلفيق والسطو، وإلى انتحاله بعد طمس مصادره وأصوله، وذلك في **المرحلة الثانية**: بعد الانفراد به لتوظيفه واستخدامه حسب مشيئة الملّة وأغراضها المذهبيّة.

ونحن إذ نعترف بفضل كل ناقل جليل نقل أثراً قيّماً وأوصله إلينا بأي حرف

كان فهذا لا يصرفنا عن الفحص والتمييز بين النتائج العرضية والمقاصد الأساسية.

ولسائل أن يسأل: كيف نفسّر انتشار التصانيف العربية التي وضعها أهل الملّة العبرية ببلاد الأندلس وفي المدن العربية الإسلامية الأخرى، وحرصهم على تبنّي اللغة العربية العلمية والأدبية لطرح شتى أغراضهم من فقه وعلم كلام، ومن شروح على التوراة والتلمود، ومن نحو وشعر وفلسفة وطبّ. وهل من باحث متضلّع في تاريخ «الفكر العبري» ومكوّناته ومصادر «الفلسفة العبرية» القروسطية وأصولها العربية، أن يحدّد لنا بالضبط فترة بروز هذه الظاهرة الغريبة وأبعاد هذه الحركة المركّزة، وأن يفسّر لنا غرض هذه المرحلة من النقل الذي يظهر «تافهاً» لا مبرر له باعتبار العناء والمشقة التي يتكبّدها ناسخ يتمتّع بازدواج اللغات، فيصرف جهده لنقل تصنيف من حرف إلى حرف دون ترجمة معانيه، (وهذا من شأنه أن يوفّر الأخطاء والتحريفات ـ كما يدل عليه نص تلخيص وشرح كتاب النفس ـ سواء في النص العربي المنسوخ بأحرف عبريّة، وبالأحرى في الترجمة العبرية أو في الترجمة اللاتينية التي تقوم غالباً على أعقابها).

وبهذه الوسيلة: أي بعد إحكام أهل الملّة العبريّة فنّ المراسلة وأساليب التعميّة (la cryptographie)، وامتلاكهم علم التغطية (la cryptologie) داخل الدواوين العربية، (وقد كان العرب أوّل من عالج التعميّة باعتبارها علماً مستقلاً، قائماً بذاته لمسك الدواوين وتسيير دواليب الدولة في كنف السريّة والحصانة، قصد تنفيذ القرارات عبر الأقاليم الإسلامية النائية ولدعم النفوذ والتواصل بين أطرافها ـ كما تدل عليه مؤلفاتهم ـ وهي جديرة بالاهتمام ـ والتي صنّفوها في هذا الفن: من لدن الكندي وابن عدلان وابن الدّريهم، وابن وحشية إلى هلمّ جراً)... قلنا، فبذلك أمكن لهم تجاوز الحواجز الجغرافية والإفلات من رقابة السلطات الإقليمية: (السياسية منها والدينية) آنذاك، والانفراد بهذا التراث العربي وتجميعه ـ وهو على تلك الحال ـ: فينسخ التصنيف العربي جملة أو تفصيلاً، أعني يعمد أصحاب هذه الطريقة إلى إرساله فصلاً فصلاً، ومقالة مقالة على حدة، ثم يقومون بجمعه في تلك الأقاليم، كما فعل الرئيس موسى بن ميمون لمقالته في صناعة

المنطق، والتي بعث بها أجزاءاً مجزّءة إلى محطات ومراكز معيّنة مختصّة في: «الإفصاح عن المضمر وإيضاح المرموز واستخراج المُعَمَّى».

ولا يزال ما تبقّى من هذه التصانيف العربية ـ كما تعلمون ـ مخطوطاً بالأحرف العبرية ومتروكاً في مكتبات أوروبية يشكو الأسر والتورية إلى يومنا هذا.

ولا ندري هل فقدت هذه التصانيف أهميتها في تاريخ العلوم والفلسفة العالمية لدرجة إعراض الباحثين العرب، منهم، وحتى المستشرقين المختصّين، عن درسها وإبرازها؟.

أوَ لم يَزَل الباحثون العرب يحتفظون بـ «كرامتهم» واعتزازهم بلغة الضاد إلى درجة الانغلاق الذي يجعلهم يهملون تلقّن اللغة العبرية؟ وهي لغة ساميّة، و «أخت اللغة العربية في الرضاع»، يجدر تدريسها رسمياً في جامع الأزهر، والزيتونة أو الرباط أو فاس، لأنها تعد حلقة ضرورية في فهم التراث الثقافي، وإدراك التسلسل الحضاري وإرجاع الاعتبار للرجل العربي والفكر العربي: فبالعبرية أوّلاً وباللاتينية ثانياً نخرق جدار الصمت والقطيعة ونعبر جسر الترابط والتآخي والاعتراف المتبادل. وباستيعاب اللغة العبرية يتمّ حتمياً استرجاع المكانة والاعتبار للغة العرب، وذلك لما تتضمّنه من تراث حضاري زاخر ثري يفرض على كل باحث ـ عربي أو أعجمي ـ اتقانها وخوض غمار معانيها وامتحان أبعاد عباراتها كما يشهد عليه الدور الذي لعبته في قيام «النهضة» بأوروبا.

فهل يحق للباحث أن يدرس كتب أبي سليمان بن يحيى بن جبيرول وكتب موسى بن ميمون (Maïmonide) وكتب ابن جناح ويوسف بن حسداي من جملة التراث الذي أفرزه مجتمع عربي، وثقافة عربية ثرية بتعدّد مكوّناتها، وغنيّة بعناصرها المختلفة، أم يذعن لقول أهل التزمّت والتفرقة ـ من أي ملّة كانوا ـ ويعتبر أن التعصّب إلى الملّة على حساب الحكمة هو معيار الانتماء والانتساب الصحيح إلى ثقافة معيّنة؟

وليت شعري هل يجوز الاعتقاد ـ كما ادعى بعضهم ـ أن التصانيف العربية

لعلماء أهل الملّة العبرية إنّما كانت تصانيفاً ظرفية قصدها المجاملة والتقرّب من ذوي الملك والسلطان من العرب المسلمين. . . أم نقول بحق أنها كانت في الواقع ضرباً من ضروب التلاقح الثقافي المثمر والازدواجية الثقافية الصحيحة التي أفرزتها حضارة عربيّة إسلاميّة، نادراً ما نجد مثيلها في الحضارات الأخرى، كما تتجلّى في المراسلات العلمية التي بين ابن باجة ويوسف بن حسداي مثلاً والعلاقة المتينة بين علي ابن رضوان وإفرائيم بن الزفان ـ الذي كان من أجلّ تلاميذه، ولابن رضوان كذلك مراسلات علمية مع أبي زكريا يهوذا بن سعادة. . . وكذلك الشأن بالنسبة للأمير: المبشّر بن فاتك الذي تتلمذ على يديه: سلامة بن رحمون في صناعة المنطق، فقد قرأ الأمير صناعة الطب على إفرائيم السابق ذكره. . . وابن أبي الأصيبعة كان كذلك، يطبّب في البيمارستان بالقاهرة صحبة إبراهيم بن الرئيس وحبر الأحبار: موسى بن ميمون القرطبي. . . ومن تصفّح كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لبان له واتّضح الأبعاد الحقيقية للنسيج الحضاري العربي آنذاك، ولأدرك مدى التواصل والترابط العلمي القوي بين أهل الكتاب والملل الثلاثة. . .

وقد شهد الشرق العربي ـ ولا يزال إلى اليوم ـ أمثالاً منها ونماذج أخرى مشهورة، سواء بين العلماء والفلاسفة النسطوريين، أو بين المتأخرين من بطون العرب النصرانيين الذين نزلوا الحيرة أمثال: حنين بن إسحق (المترجم الماهر من السريانية إلى اللغة العربية)، وابنه إسحق بن حنين الذي لا يقلّ شهرة عن أبيه، (والذي ينقل عن السريانية واليونانية على السواء). (وقد احتفل العالم الغربي أخيراً بذكرى حنين (Honein) على أنه مترجم مسيحي لا غير، وتجاهل تماماً أن حنين عربي ينتمي إلى حضارة عربية وينسب إلى «العباد»: وهم قبائل من بطون العرب. فهو عربيّ أوّلاً وبالذات قبل أن يكون نصراني الملّة والنحلة). . .

وقد جمح بنا القول، فلنرجع ونقول إنه: لا يصحّ أن نقارن هذا الصنف من النقل «الخارج عن الطبيعة» والذي قام به نقلة أهل الملّة العبرية بمراحل حركة الترجمة التي شهدت انتقال الآثار اليونانية إلى اللغة العربية، إذ لم يتوخّ الناقل العربي في هذه الحال ـ حسب علمنا ـ لغة الاستثناء وحرفا للتغطية.

ـ بل نرى أبا الخير حسين ابن سوار النصراني النحلة (المكنّى ابن الخمّار) واضع الشرح والتعليقات حول **كتاب النفس**، والذي على يديه تتلمذ الحكماء والأطباء ـ المسلمون منهم والنصارى، يصنّف كتاب الوفاق بين رأي الفلاسفة والنصارى، وكان خبيراً بالنقل وهو الذي ترجم كتباً كثيرة من السرياني إلى العربي.

كما نرى أبا الفرج بن الطيب البغدادي، (الذي أصبح في النسخ العبرية واللاتينية يسمّى عندهم: (أبو الفرج البالي)؟ (Abulfaraj Babylonensis)، والبغدادي هذا هو صاحب الشروح الفلسفية والطبّية، وهو القسّ الطاهر والفقيه في العلوم الإلاهية والشرائع المسيحيّة، والذي قد صرّح علانية، دون حرج أو تكلّف، دون أي إضمار أو تورية، أنّه يعتمد اللغة العربيّة السائدة، واللغة الحيّة، (إن لم نقل: اللغة الأولى، واللغة الأم ـ آنذاك)، فيقول في مقدّمة كتاب «فردوس النصرانية» (Diatesseron) بعد: (بسم الله الرحمن الرحيم وبه أستعين، رضي الله عنه. . .): (رأيت. بعد تصنيفي المقالات الشريفة في أصول الدين، وهي كثيرة، وتفسيري الإنجيل، وكتاب المزامير بالشرح الكبير وابتدائي بالرسائل وتصنيفي: «فقه النصرانية، واختبارها، أن أجمع سائر تفاسيري الكتب الحديثة والعتيقة (باختصار بالعربية ليقرأ، وينتبه لما أطرح فيعاد إليه، ففعلت، وخالق الخليقة المرشد إلى الصواب، وهو المعين. . .).

ـ وحتى الصابئة منهم، فنراها تصلّي بالعربية منذ أن قام أبو سعيد سنان بن ثابت بن قرّة الحرّاني بنقل نواميس هرمس، وبِنَقْلِ نصوص السوّر والصلوات إلى اللغة العربية (دون اللجوء إلى حرف التغطية أيضاً. . .).

ـ فإن قالوا في شأن نسخ تلك الكتب (عبرية الحرف/ وعربية العبارة) أنّه إنما عمد هؤلاء القوم إلى توخّي تلك السبيل تيسيراً على من لا يحسن قراءة الحرف العربي من أهل ذمّتهم ويتكلّم لغة العرب سماعاً (؟).

قلنا: فإن كان الغرض من ذلك إبراز الحكمة للعامة وبذلها لجمهور أهل

تلك الذمة ـ وهذا أمر جليل ـ فكيف يمكن لعامة تلك الجالية: الغوص عن معاني كتب علمية أو فلسفية، خطّت واستنسخت خصّيصاً لها(؟) بأحرف عبرية، وهي إنما اكتسبت من مفردات اللغة العربية ـ حسب زعمهم ـ إلاّ ما حفظته سماعاً بلغة التخاطب والتعامل وبموجب التعايش مع المسلمين، أو بحكم الحاجيات اليومية والاجتماعية؟

ـ ولعمري هل نكتفي بإقرار بعض الأفكار السائدة، وبترداد آراء تداولتها الدراسات الغربية والموسوعات الشهيرة، وهي حقائق عامة لا تفي بالغرض ولا تفضي بصاحبها إلى تحليل منطقي وفهم الأغراض فهماً شافياً، وخطرُها قد تجسّم بعد من خلال بعض المنشورات العربية التي أخذت اليوم في اعتمادها وتردادها، فراحت هذه المصادر العربيّة تتكلم ـ هي بدورها ـ عن «فضل» الملّة العبريّة في «إنقاذ» الموروث الحضاري العربي، و«الحفاظ» عليه. . . وتنسى ذكر: أبي عمران موسى بن ميمون القرطبي (الوارد بهذا الاسم الأصلي في المراجع العربية) فتنعته باسم «ميمونيد» (هكذا) (انظر مثلاً: المجلد الضخم الذي وضعه: د. المختار بن الطاهر التليلي: (ابن رشد وكتابه المقدمات)، الصادر عن الدار العربية للكتاب ـ ليبيا ـ تونس ـ 1988) (وانظر خاصّة ص 81 س 10 ـ 16 وص 82 س 1)، حيث يؤكد الأستاذ التليلي ـ عن حسن ظن ـ ويردّد، قائلاً هو الآخر: (والفضل يرجع إلى فلاسفة اليهود أمثال ميمونيد (Sic) وغيره في الاحتفاظ بتلك المؤلفات إلى أن وصلت إلى أبناء الأجيال الحديثة. . .).

فالأحرى ألاّ يقنع الباحث العلمي الصحيح بفضلات الحقائق الموضوعة والتي كرّسها الاستعمال، وألاّ يقتصر جهده على معاينة الحاصل فحسب، بل يتخطّى تضاريس الرأي الشائع لتركيز القول البرهاني المثبت. . .

ـ وإن قالوا: إن سبب وجود نسخ عبرية الحرف وعربيّة اللفظ لآثار ابن رشد إنما يرجع إلى نكبة فيلسوف قرطبة المفترى عليه، من أهل ملّته، إذ تمكنت الجالية العبرية بفضل توخّي تلك الطريقة من «إنقاذ» تصانيفه من الاندثار والنسيان، على

عكس ما أصاب النسخ العربية الأصل ككتاب النفس في عشر مقالات لابن جبيرول، (Avicebron) (!!؟) وكل ما وضعه الفيلسوف ابن عزرا (BEN EZRA) من تصانيف عربية ضاعت النسخ الأصل، ولم تبق لدينا إلا النقول العبرية، أو ما تبقّى منها ينتظر الإرجاع إلى الأصل أو الترجمة، وهو على تلك الصورة من التحويل الشكلي ـ أعني في نسخ عربية المحتوى وعبريّة الخط. . .

فنقول؛ إن كنّا لا ننكر فضل من قام «بعملية الإنقاذ». (وأفضل دليل على ذلك الاعتراف: ـ هذا التلخيص الذي حققناه عن نسختين عربية المحتوى وعبرية الحرف وكامل الفصول العربية المتواجدة لشرح ابن رشد لهذا الكتاب، والتي أتممنا تحقيقها وضبطها عن حاشية نسخة مودينا الإيطالية) والتي ستكون بين يدي القارىء الكريم قريباً، إن شاء الله ـ ولو تطلّب الأمر لإصدارها أن ننفق عليها من مالنا الخاص، في غياب الناشر المتحمّس لبرنامجنا المتعلّق بنشر الأعمال النفسية الكاملة لابن رشد!!. . فإننا نقرّ بالنتيجة ونقف باحثين عن الأسباب والأغراض، وربّ نتيجة صادفت ظروفاً عرضيّة أفادت البشرية كل الأفادة، فإنّ سماكة أوراق المخطوطات كانت مثلاً، سبباً عرضياً في «إنقاذ» محتوياتها والاحتفاظ بها سليمة من كل الآفات والعاهات، بينما كانت غاية أصحابها في الحقيقة وبالذات: التحصّل على مقابل وزنها ذهباً ـ كما حكي.

وأيضاً، إن سلّمنا بظروف التحجّر والتزمّت التي عاناها ابن رشد على يدي رجال الدين من أهل ملّته، فقد سبقه في الاضطهاد والمحنة رجال عظماء مثل ابن باجة السرقسطي وابن حزم الإشبيلي وأبو بكر بن زهر تحت حكم الموحدين أيام يعقوب أبي يوسف الملقب بالمنصور، بعد ازدهار كتب الفلسفة والمنطق والعلوم وتداولها بين الأيدي خاصّة مدة ملك الحكم. فإن هذه المحنة كانت خارجة عن شواغل واهتمامات أهل الملّة العبريّة، بصفتها محنة داخل الملّة الإسلامية، فالنكبة العظمى تعرض لكل مفكّر جسور يدعو للاجتهاد والخروج عن التقليد، وذلك في كل الملل والنحل وفي كل العصور والأمصار. . .

وعلى قائل هذا القول أن يأتي بالسبب الذي من أجله عمد النسّاخ إلى اتباع هذا النقل الغريب في استنساخهم المؤلفات العلمية والدينية لجميع علماء أهل ملّتهم ـ الذين لم يكونوا آنذاك موضع اضطهاد ـ ممن كان يصنّف كتبه بالعربية أصلاً، إذ نراهم قد شملوا بتلك «العناية» أيضاً آثار علماء الملّة الإسلامية ـ دون تمييز عنصري أو ديني ـ. . .

فإن كان لهم الفضل الكبير في «إنقاذ» بعض كتب ابن رشد بتلك الطريقة، فهل كان نفس الفضل والحافز الذي دفعهم «لإنقاذ» كتب أبي معشر وابن جبيرول والفارابي والكندي وابن عزرا والغزالي وابن جناح وموسى ابن ميمون (Maimonide) وابن طفيل وابن باجة السرقسطي على السواء؟ . . . فعلى الباحث المتثبّت أن يفصح لنا هاهنا أيضاً عن السبب الحقيقي . . .

ـ وقد قال بعضهم أيضاً: أنّ معظم الأسباب ـ ترجع حسب قوله ـ إلى تأثير موسى بن ميمون الذي أشار على أهل ملّته بالاعتناء خاصة بتآليف فيلسوف قرطبة الذي حظي ضمن الجالية العبرية بسمعة سرعان ما أدّت ـ حسب زعمه ـ إلى. . . نسخ أغلب تصانيفه بالأحرف العبرية، ثم إلى ترجمتها إلى اللّغة العبرية؟ . . .

فمن الواضح أنّ هذا القول بعيد عن الإقناع، وإنما هو تأويل لإشارة مبهمة وردت في رسالة كتبها موسى بن ميمون إلى سمؤال بن طيبون سنة 1199، ألْفَت انتباهه فيها إلى أهميّة ومنفعة شروح ابن رشد، إذ كان بن ميمون يرى أن أبا الوليد قد (أصاب وجه الحق) في شروحه لكتب أرسطو. . .

وإن صحّ هذا الاعتبار فهو غير كاف للوقوف على الأسباب المذهبية أو العلمية التي أدت لتوخّي مرحلتي النقل: أعني من العربية إلى (العبرُ ـ عربية) ومن (العبري ـ العربي) إلى العبرية. وهذه المسألة تستدعي بحثاً مفصّلاً ليس مجاله هنا. وهي تستوجب رصد اعتمادات وتكريس قدرات وكفاءات علمية نزيهة عربية وعبريّة ولاتينية لإنجاز هذا البرنامج الثقافي الجبّار ـ دون أي انحياز أو محاولة لطمس ما ستفضي به هذه البحوث من نتائج صريحة وشجاعة، تعيد الاعتبار

ومعنى التسامح الذي كان سائداً في المجتمع العربي الإسلامي آنذاك.

وكيفما كانت هذه النتائج، فنحن نطالب بإنجاز هذه البحوث والتحقيقات الموضوعية المتكاملة بكل إلحاح، وأمام أهميّة الاكتشافات المنتظرة واحتمال وجوب تصحيح ولزوم إثبات نوعية الترابط الوثيق بين الفلسفة العربية والفلسفة العبرية، دون تفاضل أو تنابز بالنعوت والألقاب ـ فإننا نأمل ـ وليس لنا اليوم غير الأمل... في انتظار أصحاب المبادرة والعمل ـ أن لا يصيب هذه البحوث ـ التي ننادي بها عالياً ـ ما أصاب «مخطوطات البحر الميّت» من تأويل منحاز للوثائق النصيّة، بعد الاستحواذ عليها من طرف واحد... ثم الاستقرار والتمادي في جدال لا يزال قائماً بين أهل الملّة العبرية والنصرانية إلى وقتنا هذا...

وخلاصة القول: فإنه كما أمكن تفهّم وإدراك الأغراض المذهبية التي حرّكت أهل الملّة النصرانية للاهتمام بكتب ابن رشد وترجمتها إلى اللغة اللاتينية، وذلك بعد الأزمة العقائدية والمحنة التي عرفتها الكنيسة سنة 1250، وسنة 1270 ثم سنة 1277، خاصّة (انظر في هذه المسألة، الكتاب القيّم الذي وضعه الأب WEBER الإنسان: موضوع.السؤال: L'homme en question) فلعلّنا نصل كذلك إلى أن نقارب الحق ـ إذا ما تظافرت جهود المختصّين في تاريخ الفلسفة عامّة، وتاريخ الفكر العربي والعبري خاصّة. (إن احترموا قانون التحقيق العلمي الذي يعتمد الأصول قبل الفروع ويرفض إقحام المقدمات العرقية والتعصب للملّة، قصد تحويل مجرى التاريخ لمصلحة فئة معينة على كاهل الفئة الأخرى)... فعندها يتسنّى لهؤلاء المختصين الحنفاء الفحص عن تاريخ حركة الترجمة من العربية إلى العبرية وعن تنقّل هذه المخطوطات «الغريبة» بين الأقاليم الإسلامية والنصرانية آنذاك تحت حرف كثيراً ما يظن أنه إنّما يخصّ الشعائر الدينية فقط...

وإلى حين أن نقف على ما يثبت عكس ذلك يحق لنا أن نفترض:

1 ـ أنّ الكتب العربية التي ترجمت إلى العبرية إنها مرّت كلّها بتلك المرحلة التحويلية من التعمئة والإضمار والتي تمس الشكل دون نقل المعاني.

2 ـ إن استنساخ التصانيف العربية كان استنساخاً لصيقاً أميناً حافظاً للمعالم العربية والإسلامية في هذه المرحلة الأولى فقط.

3 ـ أمّا الترجمة العبرية (وبالتالي **اللاتينية** المتفرّعة عنها): فهي في خلوة وعلى انفراد بالنص العربي المعمّى، وفي غياب الشاهد، تعمد إلى طمس المعالم العربية الإسلامية وتقليصها وصبغها بصبغة عبرية ـ (ثم مسيحية عند نقلها إلى اللاتينية)...

* هذا ونلفت انتباه الباحثين لرفع اللّبس المحيط بعبارة **(نقله)** إلى العبرية: التي تدل باشتراك الاسم على معنى (الإستنساخ) (transcription) وعلى معنى: (الترجمة) (traduction): على حدّ السواء.

وذلك أننا نجد كثيراً من التصانيف العربية لا تزال إلى وقتنا هذا ـ في منزلة بين المنزلتين ـ أعني لا عربية ولا عبرية بحتة، تنتظر في أروقة التاريخ التخليص والانعتاق والنطق. كما أننا نجد لتصنيف عربي واحد ترجمتين أو أكثر، (ونذكّر ـ على سبيل المثال: أن تلك المقالة الأرسطية **(في صناعة المنطق)**: التي وضعها باللغة العربية موسىٰ بن ميمون... قد حظيت بعد استنساخها بالقلم العبري... بثلاثة ترجمات عبرية... كما حظيت إلى يومنا هذا بما يعادل: **15 طبعة عبريّة!!** وذلك لتباعد القطاعات والمسافات الفاصلة بين المراكز الثقافية والدينية للجالية العبرية، واعتمادهم هذا الوجه من التورية، وهذا ما يفسّر كثرة **المراسلات والبعثات** التي كانت من مهام الداعين والمبشرين منهم. ولقد أدّى هذا الأمر إلى تكاثر المخطوطات العربية المنسوخة بالأحرف العبرية، والتي نجد إحصاءها ضمن البرنامج الذي أعدّه هاري ولفسن للانفراد بنشر مجموع شروح ابن رشد على أرسطو حسب مخطط أكاديمي، ضبط المحاور وحدّد الأغراض والمقاصد وعيّن سلطة الإشراف ـ مع إقصاء العنصر العربي ـ فسنّ هؤلاء القوم بذلك: منهجاً عكسياً، يعتمد الفرع العبري أو اللاتيني كأصل موثوق به غاية الوثاقة ـ ونجد في هذا السياق كل من: Walzer و Blumberg و Baneth وKurland و Ivry... وكل من ينتمي إلى هذه «المدرسة» العكسيّة الإقصائية...) فاقتصر برنامجهم هذا على نشر و «تحقيق» أعمال ابن رشد العبرية واللاتينية فحسب ـ دون اللجوء إلى الشاهد

العربي ـ (والحال أنها من الفروع المشتقة).

وقد آن الأوان لإعادة التمركز والاهتمام أولاً وبالذات بالأصل العربي كأصل، والفروع العبرية واللاتينية كفروع وشواهد في غياب الأصل، لكي لا يتمّ إحلال المستوّغ محلّ المالك. . .

ـ وإننا نرى أنه بعد استقصاء تواريخ هذه المخطوطات المزدوجة والتحقّق من هويّة ونشاط ناسخيها ومترجميها أو الآمرين بنقلها ـ إن ذكروا ـ وبعد ضبط المحاور والمسائل التي شدّت اهتمام أهل الملّة العبريّة من المؤلفات العلمية والفلسفيّة العربية، وحصر قائمة الأقاليم التي كانوا يتردّدون إليها ويتصلون فيها بأعيانها، وبعد ذكر المدن التي مرّوا بها، أو تمّ فيها استنساخ تلك التصانيف العربية أو نقلها، فإنه يمكن حينئذ التمعّن والبتّ في أمر هذا الافتراض، والردّ على هذه التساؤلات بأكثر إقناع وأثبت حجة، هذا من ناحية الدراسات والبحوث الخاصّة **بالمرحلة الأولى** (استرجاع المسلوب) ـ وعندها تبدأ المرحلة الأساسية الخاصة بتتبّع مصير أعمال ابن رشد داخل التصانيف والمؤلفات العبرية. (وتكون هذه **المرحلة الثانية**): (إبراز مدى التلاقح الثقافي والترابط العضوي المتين بين الفلسفة العربية والفلسفة العبرية).

ونختم ما توصلنا إليه، من فحصنا هذا للمخطوطات العربية لابن رشد التي وصلتنا منسوخة بالقلم العبري، بقول ابن وحشية، (المستخرج من كتابه: «كنز الحكمة»).

قال (أرسطو): (. . . الناس أبناء الحكمة، فمن وصل إليها من طريقها فهو من أهلها. . .) ثم قال أرسطو هذا الكلام بعينه، وبهذه الألفاظ، في ذمّ من استعمل تلك الرموز القديمة، على مذهب الفوثاغوريين: «أمّا هؤلاء فإن عنايتهم إنما كانت في إفهام أنفسهم فقط، ولم يكن لهم عناية في إفهام طالبيها، بل توانوا عن ذلك. . .).

هل فهم تراجمة ابن رشد
اليهود الوسطويون لغة ابن رشد؟

د/ احمد شحلان
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط

عرفت الأندلس الإسلامية وضعا فريدا أسهب الباحثون في الكشف عن أسبابه ، ذلك انها أنتجت مجتمعا متعدد المكونات موحد العطاء المكري ردحا من الزمان لايستهان به . وساهم في بناء هذا المجتمع أجناس تعددت أصولهم وأعراقهم ومشاربهم المعرفية . وكان اليهود عنصرا من عناصر هذا المجتمع ، شاركوا في فعله ونشاطه ، عمالة من أيها الناس وذوي مناصب عليا ، كانوا كثيرا ما يتصرفون قريبا من كراسي الحكم ومراكز النفوذ . فتكونت طبقة من اليهود الأغنياء أو ذوي الجاه ، شيدوا لهم القصور وشجعوا أهل الأدب والعلم ، وأحيانا تشيعوا للبعض من علمائهم ولغوييهم من دون البعض . فنفقت سوق العلم وازدهر النظر في العلوم اليهودية وغير اليهودية . وكان لهذا الصنيع ان حث كثيرا من اليهود على الدرس وشحذ الهمم لطلب المعرفة ، فشاركوا مواطنيهم المسلمين في مجلس درسهم ومجامع علمهم . وتشهد معارف اليهودي الأندلسي على ما نقول . فمعارفه معارف عربية إسلامية ، شعرا ونثرا ، علما وأدبا ، زيادة على ما خص به نفسه مما ينتسب إلى النحلة والعقيدة .

إذن اشتغل أعلام اليهود بالعلم العربي ، وطعموا به علومهم واستعملوا في كل ذلك المناهج العربية الإسلامية ، بما في ذلك علم الكلام والأصول وبراعة الإستشهاد . والأهم من ذلك كله أنهم كتبوه بلغة عربية سليمة ، وفي بعض الأحيان بليغة ورائقة ، بحرف عبري . ومع هذا وذاك ، نسخ يهود الأندلس جل أمهات المؤلفات العربية الإسلامية ، مشرقية ومغربية ، في الكلام والفلسفة والعلوم على اختلافها ، بحرف عبري أيضا . ولعل الله أراد بهذا النهج أمرا ، . فتكونت لديهم خزانة فريدة ظلوا يرجعون إليها ويقتبسون من نورها ، فحفظ الله بهذا كتبا كانت ستمحي ، لأسباب ليس هذا موضع ذكرها.

وأفل نجم السعود من أفق الأندلس ، ورحل اليهود عنها في من رحلوا ، أو اتخذوا لهم شأنا غير ذلك . فهجرت العربية لسانهم ولم تهجر المنافع تلك العلوم ، وتعددت أسباب الرجوع إليها بين الطوائف التي استغرب لسانها أو داخل المجتمع المسيحي اللاتيني الذي أراد ان يشرف من على مشارفها على عصر الأنوار. عندها انطلقت حركة الترجمة من اللغة العربية ، وجلها من نسخ عربية المضمون عبرية الحرف ، إلى اللغة العبرية . غير أن العبرية لم تكن إلا معبرا قصر أمده ، لأسباب أخرىترتبط بانتصار الكنيسة من جهة ، ولحاجة رجالها ومتنوري أوربا إلى الإطلاع على الفكر العربي الإسلامي الإغريقي . فنقلت تلك الآثار من العبرية إلى اللغة اللاتينية . والجدير بالذكر أنه لم يقدر الخلود للترجمات العربية اللاتينية الأولى المباشرة ، فاخذت مكانها بلا منازع هذه الأخرى . والدليل على ذلك أن موسوعة أرسطو العظيمة التي طبعت في البندقية أو ليون ، ومعها شروح أبي الوليد ، طوال القرن السادس عشر ، لم تتضمن إلاهذه الترجمة ، أي من العربية إلى العبرية إلى اللاتينية . وكان حظ ترجمات نصوص أبي الوليد عظيما في هذه الحركة التي رأت النور في شبه الجزيرة الإيبيرية وألبروفانس وجزر إيطاليا ، فقد ترجم له اليهود شروحه على أرسطو وغير أرسطو ، وترجموا له مؤلفاته الخاصة . وهكذا ورثنا من ترجماته ماهذا ثبته:

مختصر الأركنون :מלאכת ההגיון

يعقوب بن مخير المعروف بـ Profatus Judoeus ، وأنهى ترجمته في 5 كسلو 1289/5050 .(1).

شموئل بن يهودا بن مشلم المرسيلي ترجمه في شهر طبت 1329/5090 .

وذكر له ستينشنيدر ترجمة ثالثة أنجزها أنطولي (2)

تلخيص المدخل والمقولات والعبارة والقياس والبرهان : הבאור האמצעי על ספר המבוא המאמרות המליצה ההקש המופת

يعقوب أنطولي ، نابلي ، وأنهى الترجمة سنة 1232/4992 (3). ونشر نص المدخل والمقولات H A.Davidson ، (4)كما نشر الفصل الأول (عربي ـ عبري) لبعض هذه النصوص لزنيو(5)

تلخيص الجدل , באור הנצוח

قلونيموس بن قلونيموس في 23 ايلول 5/5073 شتنبر1313، ولم ينشر(6)

تلخيص السفسطة , באור הטעאה

نفسه ، في 5 تشري 12/5074 شتنبر 1314 و لم ينشر(7)

تلخيص الخطابة , באור ההלצה

طدروس طدروسي بـ Trinquetaille في شهر سيوان 5097 ماي 1337 ، نزولا عند رغبة بعض

---

(1) وطبعت ترجمة ابن مخير سنة 1559 بـ Riva di Trento بعنوان :
כל מלאכת ההגיון לארסטו מקצורי אבן רשד הפילוסוף הגדול . נדפס תחת ממשלת האדון החשמן קרישטופל מאדרוץ ירה פה ריווא דרינטו שנת ש"כלפ"ק كل صناعة المنطق ... طبع على عهد قريسطوفل مادروص ... بريفادي طرنطو ، سنة 1559

(2) - משה שטיינשניידר , מפתח האוצר , האמבורג , תרי״ח (رقم المخطوط 458)

(3) - وهو التاريخ الذي ترجم فيه المدخل والعبارة والقياس . لم يؤرخ ابن رشد ايضا لكتاب تلخيص المقولات ، وافترض بويج (- تلخيص كتاب المقولات ،دار المشرق ، بيروت ، 1986 [نشر اولا بالمطبعة الكاثوليكية ببيروت 1932] [بويج] ان يكون قبيل 1168/563 (p XII-XIII) .

(4)بعنوان הבאור האמצעי של אבן רשד על ספר המבוא לפורפוריוס וספר המאמרות לארסטוטליס (4) (الشرح الأوسط [التلخيص] لابن رشد على كتاب المدخل لفورفوريوس وكتاب المقولات لارسطوطاليس

H.A.Davidson , Averrois Cordubensis Commentarium edium in Porphyru Isagogn et Categorias Textum hebraicum recensuit et adnotationibus illustravit . the Mediaeval Academy of America . Cambridge , Massachusetts and the University of California press . Berkeley and Los Anglos , 1969

وتوجد ترجمتان لاتينيتان لهذا النص ، احداهما قديمة لمجهول ، نشرت ضمن اعمال ارسطو ، طبعة ليون 1542 :

Le Liber Praedicamentorum Aristotelis cum commentariis . Averrois; VI fol 16-43a [édition lyonnaise 1542]

والثانية لـ Jacob Mantino ، ونشرت ضمن اعمال ارسطو - ابن رشد :

Ed. les Juntes , Exposition in Librum Praedicamententorum TI , [Venis , 1550 - 1552]

واعيدت هذه الطبعة 1562 و 1573 . اعتمدت هذه الترجمة اللاتينية ترجمة يعقوب انطولي العبرية كما اتضح من مقارنة بويج للترجمتين (p XXIII) .

(5 -)- "Studii sopra Averroe" ,Annurio della Socita Italiana per gli Studi Orientali Part ,1(1872). Section A, Part II pp . 130-137 , 242 - 259 (1837) pp. 234 - 262

(6)انظر E: Renan ; Averroès et L'Averroisme , Calmann-Lévy , Paris , 1949,p 287
نشر لازنيو الفصل الاول عربي - عبري ، المرجع المشار إليه في هامش 5 (النص في الصفحات 138 - 143) (II)

(7) - نشر لازنيو الفصل الاول عربي - عبري في المرجع المشار إليه ص 142 - 149 (F II)

إخوانه . ونشر هذه الترجمة العبرية J. Goldenthal (8) . ومن المعلوم أن De Balmes اعتمد هذا النص العبري في ترجمته اللاتينية (9) .

تلخيص الشعر , באור השיר

نفسه ، بـ Trinquetaille ترجمه قرب مدينة أرل (جنوب فرنسا) ، وأتم الترجمة في الشهر الثالث (سيوان) سنة 5097 ماي 1337 ، وهذه الترجمة هي التي نشرها لازنيو مع النص العربي (10) .

شرح البرهان , פרוש המופת

قلونيموس بن قلونيموس وقد أتم ترجمته بـ Avignon سنة 5075. لا توجد من هذا الشرح أي مخطوطة بباريس . ومن مخطوطاته الباقية ، مخطوطة ميونخ ، رقم 32/2 ، وفيينا 114 وبارما 295 (11) والبودليين 985 .opp .

جوامع السماع الطبيعي , קצור השמע הטבעי

موسى بن شموئل بن تبون [1254/5014] . ونشر نص هذه الترجمة مع جوامع الاركنون (الضروري في المنطق) ، التي ترجمها يعقوب بن مخير ضمن النشرة المشار اليها أعلاه سنة 1559 ب Riva di Trento ، بعنوان : **מאמר ראשון ספר שמע הטבעי קצור בן רשד** : المقالة الاولى ، كتاب السماع الطبيعي ، مختصر ابن رشد .(12)

مختصر السماء والعالم , קצור השמים והעולם

موسى بن شموئل بن تبون . ولا نعلم نشرة لهذا النص العبري :

مختصر الكون والفساد , קצור ההויה וההפסד

موسى بن شموئل بن تبون ، 20 ايلول سنة 5010 [1250]

تلخيص الكون والفساد , באור ההויה וההפסד

قلونيموس بن قلونيموس ، وترجما معا الى اللاتينية إما مباشرة من الأصل العربي ، أو اعتمادا على الترجمة العبرية ، وظهر نص الترجمة اللاتينية بين الأعمال التي نشرت في القرن السادس عشر (13) ونالت الترجمة العبرية شهرة لدى اليهود كما يتضح ذلك من عدد نسخ النصين ، اذ عد

---

(8) - Goldenthal (J) , ed Averrois Commentarium in Aristotelis de arte Rhetorica libros tres , hebraice versus a Todros Todrosi (Lipzig : Franke 1842)

(9) - (Steinschneider / Boggess) - Rhetorica , trad. Latina de Hermannus Alemanus , 1481 et 1515 Abrahmo De Balmes interprete , traduccion del hebres , Venetiis , apud Juntas, 1553 e 1574 , apud Comunum de Tridino . 1560.

(10) - באור אב רשד על ספר השיר לאריסטוטליס . העתיקו מלשון הגרי ללשון עברי טודרוס טודרוסי פאוסטו לאזיניאו פיסא.. ניסטרי . תרל"ב .

(11) - E . Renan , Ecrivains juifs français , du XIVe Imrimerie nationale , Paris , M DCCC XCIII,p:83

(12)- نص السماع الطبيعي هو القسم الثاني من هذه النشرة ، اذ يحتوي القسم الاول النص العبري للضروري في المنطق ، ويشغل نص السماع الورقات ב (2) - מח (48) اي 96 صفحة .

(13) - من مؤلفات ابن رشد ما ترجم الى اللاتينية اصلا من العربية في المائة الثالثة عشرة ، ومنها ما ترجم الى اللاتينية من العبرية في القرنين الخامس والسادس عشر . ومنها ما ترجم مرتين . وتلخيص الكون والفساد لابن رشد ترجم أولا في المرحلة الاولى . ثم ترجم ثانيا مع المختصر في المرحلة الثانية . وترجم مختصر او جامع الكون والفساد الى اللاتينية Vitalis NISSUS . ونشرت هذه الترجمة مع اعمال ابن رشد المنشورة باللاتينية بالبندقية سنة 1550 .

Steinschneider عشرين نسخة من التلخيص وخمس عشرة نسخة من الجامع (14) .

نشر نص التلخيص والمختصر ، في نصه العبري Samuel KURLAND في إطار مشروع الأكاديمية الأمريكية للقرون الوسطى : خزانة شروح ابن رشد على أرسطوطاليس (15) .

مختصر الآثار العلوية ,קצור אותות העליונות

موسى بن شموئل بن تبون . ولا نعرف أي نشرة لهذا النص العبري .

مختصر النفس , קצור הנפש

له ، ترجمه سنة ، 1240/5000 ، ولا نعلم لهذه الترجمة اي نشرة .

مختصر الحس والمحسوس , קצור החוש והמוחש

له أيض ، أتم ترجمته في شهر تموز 1254/5014 في مدينة **רמון ספרד** .

ويوجد من نسخ هذه الترجمة ما يفوق الخمس والعشرين مخطوطة موزعة في احدى عشرة مكتبة أوروبية (16) ، بإضافة نسخة لم يذكرها Steinschneider وهي موجودة ببيت همدراش (المكتبة الحبرانية) بنيويورك ، وتوجد في مجموع الخَتَنْ ادلر رقم 1853 . وتتميز ترجمة موسى بن تبون بصفة عامة ، بدقتها ووضوحها والتصاقها بالأصل العربي . ويمكن ان تعتمد هذه الترجمة في إتمام ما نقص أو ما غمض ، في المخطوطات العربية . وقد حافظ ابن تبون على اللفظ والمصطلح في كل النص . وارتبط المترجم بالحرفية حتى يحافظ على أصالة النص العربي ، ولو ادى به ذلك الى الخروج عن القواعد النحوية أو الأسلوب العبريين (17)

نشر نص الترجمة العبرية ، صبي بلومبرج (18) ، ناشر النص العربي . وافتتح الناشر تحقيقه بمقدمة تحدث فيها عن المخطوطات التي اعتمدها ، وهي عربية عبرية لاتينية

في النوم واليقظة , ספר השנה והיקיצה

---

(14) - انظر

- STEINSCHNEIDER (M) , Die Hebraeischen Ubersetzunger des Mittelalters und die Juden als dolmetscher Akademische druck - U.Verlagsanstalt , Graz 1956 . (1893) pp. 130-131

وعد هذا الأخير ست نسخ من هذه الشروح ، من بين الشراح شم طوب بن يوسف ولفي بن جرسون . وانظر ايضا نسخة باريس 963ع . وميونيخ رقم 246ع . وهناك شرح لمجهول يتضمنه مخطوط باريس 964 .

(15) - באור אבן רשד על ספר ההויה וההפסד לאריסטוטלס . הבאור האמצעי העתיקו קלונימוס בן קלונימוס . הקצור העתיקו משה אבן תבון .
ערוכים בצרוף הערות בידי שמואל קורלנד .

Averrois Cordubensis , Commentarium Medium . Epitome in Aristotelis De generatione et corruptione libros . Textum Hebraicum Recensuit et Adnotationibus illustranit . Samuel Kurland .
The semitic departement of Harvard University .By . the Mediaeval Academy of America Cambridge , Massachusetts . 1958

(16) - Steinschneider . Hueb , p. 154

(17) - החוש (الحس) ، ص ١ (الطبعة اسفله)

(18) - צבי בלומברג קצור ספר החוש והמוחש לאבן רשד .

The Semitic Departement of Harvard university . The Mediaeval Academy of America . Cambridge , Massachusetts 1954

وهو من الطبيعيات الصغرى التي هي : في الحس والمحسوس ، في الذاكرة والتذكر ، في الأحلام في الرؤيا (19)

شموئل بن موسى اليكرون (אליגרין) (20)

مختصر الحيوان , קצור ספר בעלי חיים

يعقوب بن مخير ، ترجمه في شهر شباط سنة 5063 [1303] . ولم تنشر بعد هذه الترجمة (مخطوطتا باريس 899 و956)

تلخيص السماع الطبيعي באור השמע הטבעי

زرحيه بن اسحق بن شئلتئيل كرسيان ، بروما سنة 1284

وقلونيموس بن قلونيموس بمدينة آرل ، في 91 أيلول سنة 1316/5076 ، . ولم تنشر بعد اي من الترجمتين (21) ، كما ترجم منه يعقوب مانتينو Mantino المقالات الثلاث الأولى إلى اللاتينية (22) .

تلخيص السماء والعالم , באור השמים והעולם

الربي سلمون بن أيوب سنة 1259/5019.(أرقامه 894 و941 و 945_948)

تلخيص الكون والفساد , באור ההויה וההפסד

قلونيموس بن قلونيموس ترجمه في 9 شهر مرحشوان سنة 26/5077 اكتوبر (23) . وعد

---

(19) - استعمل بلومبرج نفس المخطوطات التي استعملها في نشرة النص العربي ، غير انه اعتمد محطوطات ومطبوعات اخرى من النص اللاتيني ، انظر ص כ (20) من نشرته .
نشر بدوي مقالة في النوم واليقظة ضمن المقالة الثالثة من كتاب الحس والمحسوس ،(أرسطوطاليس في النمس ، الأراء الطبيعية المنسوب الى فلوطرخس "الحس والمحسوس " لابن رشد ، النبات المنسوب الى أرسطوطاليس ، وكالة المطبوعات ، الكويت، دار القلم ، بيروت :1980 (ط 2) [ع. بدوي]
وقارنا بين النص الذي نشره بدوي ونص الترجمة العبرية في مخطوطة باريس ، فلاحظنا لختلافا كبيرا بين النصين ، وربما يكون نص باريس من المقالات التي راجع فيها ابن رشد ما سبق أن تناوله بالاختصار أو التلخيص او الشرح . وتوجد بباريس نسختان من نص هذه الترجمة (175و693)

لم يات نكره اسم المترجم في

ZOTENBERG (H) , Catalogues des Manuscrits Hebreux et Samaritains de la Bibliothèque imperial , Paris 1866 .

ونكره Vajda Mss .693

ونكره Neubauer

Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodl. Library , London , Oxford ...1886 (N°.41/5)

(21) - انظر ملاحظة حول الترجمتين لـ Steven Harvey :

A unique Averroes Ms in the British Museum . pp.571-574 in Bulletin of the School of Oriental and African Studies , University of London . volume XLV 1982.

وانظر كذلك في موضوع التلخيص

S.Harvey The Middle commentary on Aristotle's Physics I-II .Ph .D Harvard University . 1977 .

- פרקים מתוך הבאור האמצעי ...

- The Physics and Metaphysics of Aristotle in the translation of Kalonymos ben Kalonymos . Jerusalem · Hebrew University - Faculty of Humanities - Dep. of Jewish Philosophy and Kabbalah , [5] 736 / 1975 .

(22) - نشرت ضمن اعمال ارسطو في طبعتي البندقية . كما تتضمن هذه النشرة ترجمة المختصر والشرح الكبير .

(23) - ترجم M.SCOT تلخيص الكون والفساد مباشرة من اللغة العربية في القرن الثالث عشر ، ونشرت هذه الترجمة

Steinschneider عشرين نسخة من نص ترجمة التلخيص (24) .

تلخيص الآثار العلوية , באור אותות העליונות

له ، بمدينة آرل في 28 من شهر حشوان سنة 1316/5077 . ونشر الترجمة Levey Ivring M. (25)

تلخيص كتاب النفس , באור ספר הנפש

شم طوب بن اسحق طـدروسـي (26)

موسى بن شموئل بن تبون (27) ، وكانا متعاصرين تقريبا (28) .

شرح السماع الطبيعي , פרוש השמע הטבעי

قلونيموس بن قلونيموس ، ولم يرد لترجمته تاريخ (29) .

مختصر ما بعد الطبيعة , קצור מה שאחר הטבע

موسى بن تبون . وانهى ترجمته في 25 سوان 1258/5018. (918 و956)

تلخيص ما بعد الطبيعة , באור מה שאחר הטבע

قلونيموس بن قلونيموس في 31 سيوان 5071/ يونيو 1311 . [1317 او 1318] (30) .

نشرة حديثة بعناية Franciscus :

Averrois Cordubenusis Commentarium Medium in Aristotelis De Generatione et Corruptione Libros . recensuit Franciscus Howard Fobes, adiuvante.

Samuel Kurland , the Mediaeval Academy of America , Cambridge . 1956

وقد اعتمد ناشر الترجمة العبرية هذا النص في مقابلاته .

(24) ، Hueb . pp 130-131

(25) - The Middle Commentary of Averroes on Aristotle's Meteologica ; Hebrew translation of Kalonymos ben Kalonymos . Ed. with introduction . critical apparatus and Hebrew-Arabic vocabulary ; Harvard University 1947 .

(26) - انظر

-E.Renan , Les Rabbins français , im. Nat. , Paris 1877 p. 592 و Hueb p . 148.

(27) - Les Rabbins ، ص 593 و Hueb ، ص 148 .

(28) انظر :

Gätje , Helmut , Das Kapitel über das Begehren aus dem mittleren Kommentar des Averroes zur schrift über die Seele (Amsterdam , Oxford , New York : North - Holland 1985)

(29) -122-123 Hueb. pp ، بالرغم من ذكر اسم المترجم : قلونيموس ، في المخطوط 884 ، فإن رونان ، الذي لم يقرأ خاتمة نص 884 ، ينسب ترجمة 883 و 884 ، وكذا نص مخطوط اكسفورد 1388 و Turin رقم 206 الى موسى بن سلمون de Beaucaire (Les Ecrivains ص 87).

(30) - اما فيما يتعلق بتاريخ الترجمة فيرى رونان (Les Ecrivains) ، ص 89 [435] 90 [436] ، انها وقعت اما في 1317 او 1318 ، وهو ما جاء في مخطوط مونيخ 226 . اما التاريخ الوارد في مخطوطي باريس 915 و 954 ، وهو 1311 ، فغير صحيح البتة ، اذ لا يصح ان يبدأ قلونيموس بأصعب كتب ابن رشد وأعوصها، وربما هذا هو السبب الذي جعل ناسخ نص 989 يترك مكان التاريخ بياضا . والغريب ان بنص 989 فقرة مضافة جاء فيها تاريخ الترجمة كالآتي : 7 نيسان 5056 / [1296] . وظن صاحب فهرست المكتبة الوطنية انه تاريخ النسخة العربية التي نقل منها المترجم وهذا لا يتفق مع سياق الفقرة !؟

جاء في فهرست المكتبة الوطنية (ص 159) رقم 915 ، النص الثاني ، ما ياتي : تلخيص ما بعد الطبيعة لارسطو ،

تفسير ما بعد الطبيعة , פרוש מה שאחר הטבע

موسى بن سلمون من سلرن ؟

موسى بن سلمون من بوكر Beaucaire ؟(31)

في جهات نتائج المقاييس المختلطة من المطلق والضروري والممكن في معنى المقول على الكل , המאמר שנחקור מצדי תולדות המתערבים מהצדדים מהשולח וההכרחי והאפשר בעין הנאמר עך הכל

قلونيموس بن قلونيموس(32)

ترجمه من العربية الى العبرية ، الربي قلونيموس بن قلونيموس. تناول الشارح كل نص ما بعد الطبيعة ، باستثناء المقالة A التي لم تتضمنها الترجمة العربية أصلا . ولم تكن المقالة XIII والاخيرة (وهي المقالة XIV في النص الاغريقي) تامة ايضا في الترجمة التي استعملها ابن رشد في تلخيصه ، وانها انتهت في لخر الفصل الثاني ..وأنهى ابو الوليد المقالة XI (XII) بفقرة يقول فيها انه أنهى هذا القسم من تلخيصه يوم الاثنين 9 صفر 570 / [1124] . بعد شفائه من مرض حطير . ويضيف بان تلخيصه اكثر دقة في تبيان مقصد ارسطو مما هو عليه الامر في تفسير تامسطيوس . ويعبر في لخر المقالة (XIII XII) عن خوفه من ان لا يتمكن دوما من ادراك فكر الفيلسوف الاغريقي العميق والغامض ، ويعد بالرجوع الى الكتاب ليفحصه فحصا اكثر دقة . ويأسف ابو الوليد في خاتمة المقالة XIII (XIV) لعدم حصوله على الترجمة الكاملة لنص ارسطو . ويعد بانه سيشرحه فيما بعد شرحا مطولا . انتهى التلخيص يوم الاحد 25 من شهر ربيع الاول 570 هـ..."

(31) ـ ترجم نص التفسيرمرتين على الاقل ، وقد لاحظنا من حلال مقارنتنا لمخطوطات باريس ، أن نص المحطوط 886 يختلف عن باقي المخطوطات الاخرى . ولم تفت هذه الملاحظة بويبج أيضا ، إذ خص فقرة في الجزء المذكور أعلاه ، لثنائية الترجمة (ص XCII) . وخص لخرى لشخصيتي المترجمين حلاصتها أن الترجمة المتضمنة في المخطوط 886 قد تكون لموسى بن سلمون من سلرن ، وهو فيلسوف يهودي إيطالي ، شرح دلالة الحائرين لابن ميمون حوالي 1240-1250 ، وكان كثير الاتصال بالمسيحيين الذين كان يتحدث لغتهم . وأن مترجم الترجمة التي يتضمنها محطوط 887 هو موسى بن سلمون من بوكر Beaucaire . وإذا صح هذا الافتراض ـ يضيف بويبج ـ تكون ترجمة 886 اقدم من ترجمة 887 (ص XCVII- XCVI و ص CVI) . ومما تجدر الإشارة إليه أن خواتم المخطوطات التي تصفحناها أو التي ذكرها Steinschnéder (Hueb 72-171)لم تزل ظلال هذا الشك ، نظرا لتشابه اسمي المترجمين ، وعليه يحسن بنا أن ننقل ما قاله رونان في كتابه Les Ecrivains (ص 67- 68) حول هذه المخطوطات . وهذه خلاصة قوله :

"توجـــد المقالات X-VII من ترجمة موسى بن سلمون في مكتبة ليدن (Mss. Warn 18 , ri) وفي أكسفورد (1367 ، الفهرست الجديد) والمقالات XII-XI (ترجمة لاتينية) في ميونخ رقم 8 ، 68 . وتتضمن محطوطات المكتبة الوطنية بباريس اكمل النصوص ، وأولها رقم 886 ، وهي خلو من اسم المترجم ، وتتضمن المقالات I الى X والمقالة XII غير تامة ، نقلت عن العربية ، وعنوانها في الترجمة ספר מה שאחר הטבע ، وخاصية هذه الترجمة أنها ضمت المقالة الاولى α الى المقالة الثانية A . ويتضمن المخطوط 887 نفس المحتوى ، (المقالة XII في هذا المخطوط كاملة) . ويوجد في لخر المقالة الثانية (I) تعليق ، يحتمل ان يكون لابن رشد ، يبين فيه الطريقة التي يجب ان تتبع لدراسة ما بعد الطبيعة يقول صاحب الفهرست إن هذا المخطوط يختلف في كثير من الأماكن عن مخطوط 886 ، فهو لا يتقيد بالحرفية ، مما جعله اكثر وضوحا في كثير من المواضيع . ويحتمل ان يكون نص 887 مراجعة للترجمة 886 انجزها المترجم نفسه . ويرى رونان انه من المستبعد ان يكون المترجم اعتمد نص 886 في ترجمة 887 "(Les Ecrivains، ص 67)

وتتضـــمن مخطوطات باريس 888 و 889 و 890 نفس ترجمة 887 . وجاء اسم المترجم في المخطوطين الاولين ـونص=

المخطوط 890 المعنون ب פירוש המאמר הנרשם באות הלמד ממה שאחר הטבע : شرح المقالة الموسومة بحرف اللام مما بعد الطبيعة او مقالة A (المقالة الثانية عشرة مما بعد الطبيعة لارسطو) ، غير تام . ولذلك لم يذكر فيه اسم المترجم .

(32)القول في جهات النتائج ..من المقالات المنطقية ، وهي متعددة فصلنا القول فيها في أطروحتنا ، " ابو الوليد محمد بن رشد والمكر اليهودي ... "، وهي قيد النشر .

المباحث الطبيعية , הבקשות הטבעיות

وصلتنا ترجمة عبرية لبعض هذه المقالات مصحوبة بشرح لموسى النربوني في مخطوطتين في المكتبة الوطنية بباريس ، وهما 988 و 1341 .

مقالة في جوهر الفلك , מאמר בעצם הגלגל

الواقع أنها مقالات ، و تحتفظ المكتبة الوطنية بباريس ، بمخطوطتين اثنتين تتضمنان نصوصا في الموضوع ، أولاهما مخطوطة 918 ، وثانيتهما مخطوطة 957 (33) .

مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته واجب بغيره وإلى واجب بذاته , מאמר ההשגה על אבן סיני בחלקו הנמצאות אל אפשר בעצמותו מחויב בזולתו ואל מחויב בעצמותו

ترجم المقالة ، أو بالأحرى المقالتين ، طدروس طدروسي سنة 5100 / 1340 . وتوجد نسختان لهذا النص في المكتبة الوطنية بباريس (989 و1023)

مقالة في العقل الهيولاني , מאמר בשכל ההיולאני

بلوني ألموني (34) ، وشرحها موسى النربوني ، وأتم شرحها ببربنيان سنة 1344(35) . وتوجد نسخ من الترجمة العبرية في باريس (918)

مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان , מאמר בדבקות השכל (36)

---

(33)- لم نطلع على هذه المخطوطة نظرا لما هي عليه من التلاشي . نشر النص حديثا في نشرة اكاديمية العلوم الوسطوية الامريكية :

A.Hyman , Averroes , De substantia orbis .Critical edition of the Hebrew text with English Translation and Commentary Mediaeval Academy book. 66 . Averrois Hebraicus the Mediaeval academy of America and the Israel Academy of Sciences and Humanities , Cambridge Massachustts - Jerusalem 1986 .

- Comentario al "De Substantia Orbis" de Averroes (Aristotelismo e Averroismo) por Alvaro de Toledo , Lo edita y anota el P. Manuel Alonso, S.I. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas . Instituto Filosofico " Luis Vives " . 1941 .

ترجمت مقالة في جوهر الفلك الى اللاتينية ومنها ترجمها يهودا بن موسى بن دنيال de Rome الى العبرية . انظر :

E: Renan ; Averroès et L'Averroisme , .p 158

(34) - نشر النص بعنوان : מאמר אפשרות הדבקות או מאמר בשכל ההילאני לבן רשד העתיקו מערבית לעברית פלוני אלמוני , יוצא לאור בפעם הראשונה על פי כתב יד עם מבוא הערות ותרגום אשכנזי מאת .

אלי עזר האננעם - חוברת ראשונה האללע תרנ"ב

ونسبت SIRAT في

- La philosophie juive au Moyen-age , Paris , C.N.R.S. 1982 .

ترجمة المقالات الثلاث في العقل الهيولاني الى شموئل بن تبون وقالت إنه الحقها بشرحه لسفر الجامعة(ص 251)

(35) - نشر النص العبري لشرح موسى النربوني:

K.Bland , Epistle on the possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd . with the Commentary of Moses Narboni , Brandeis University PH 1972

وأعاد لخرلجه :

The Jewish Theological Seminary of America , New york 1982/5742

(36) يظهر أن ابن رشد كتب مقالتين على الاقل في هذا الموضوع ، إذ ذكر له ابن أبي اصيبعة : مقالة في اتصال العقل

شرح مقالة الاسكندر في العقل , פרוש מאמר אלאסכנדר בסכל

يوسف بن شم طوب . والنص محفوظ في مخطوط المكتبة الوطنية بباريس .(1004)

اخلاق نقماخيا , מדות הנקומאכיא(37)

شموئل بن يهودا المرسيلي سنة 1321 و 1322 . (لمكتبة الوطنية بباريس956) .

كتاب السياسة لافلاطون , באור [קצור] ספר הנהגת המדינות לאפלאטון

له ، سنة 1322 ، وقد نشر نصها مع ترجمة إنجليزية ، روزنطال (38)

مختصر المجسطي لبطلميوس ,[קצור] ספר אלמגסטי

يعقوب بن مخير ، وصحح الترجمة وأتمها شموئل بن يهودا مليس المرسيلي (39) .

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال , ספר הבדל הנאמר במה שבין התורה והחכמה מן הדבקות

المفارق بالإنسان ، مقالة ايضا في اتصال العقل بالإنسان)،(عيون الانباء في طبقات الاطباء)، مكتبة الحياة ، 1965بيروت ، [تحقيق نزار رضا]ص 533 .)

ترجمت المقالتان معا الى العبرية ، وينسب رونان ترجمة المقالة (المقالتين ؟) الى شموئل بن تبون ، (=Ecrivains (ص [458] ، 112). وقد نشرت المقالات الثلاث ايضا في كتاب תגמול הנפש (جزاء النفس) لهلل بن شموئل de Verone باعتبارهما جزءا من تاليف هلل ، وتشغل القسم السادس من الكتاب المذكور . وتنسب SIRAT هي الاخرى ترجمة المقالات الثلاث الى شموئل بن تبون التي الحقها بشرحه على كتاب الجامعة ، (SIRAT , Philosophie , p. 306)

ونشرتا معا في ملحق كتاب **שער השמים** (باب السماء) لجرسون بن سلمون ، وقد أضافهما الى الكتاب مؤلفه المذكور، كما وجد في مخطوطات هذا المؤلف . غير أن ناشر النص حذ ف المقالة الاولى واحتفظ بالمقالة الثانية فقط .(37 انظر مونك Mélanges ص 437 هامش 2) . وانظر حول كتاب باب السماء (Rabbins ، ص 589-591) . نشر كتاب باب السماء مرارا ، و كانت اقدم نشراته بالبندقية 1547 أولا وثانيتها ب Rödelsheim 1801 .

-(37) L.V.Berman , the Revised Hebrew Translation of Averroes' Middles commentary on the Nicomachean Ethics' , in seventy-fifth Anniversary, volume of the Jewish quarterly Review Philadelphia , 1967, pp 104-120.

-Etudes hebraiques - Actes du XXIXe congrès international des Orientalistes , Paris, 1975 , p . 17, n.1

- Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics in Medieval Hebrew Literature , in Multiple Averroès , Paris , 1978 , pp. 287-322 .

הנוסחים העבריים של המאמר הרביעי של הביאור האמצעי של אבן רשד ההדיר וצירוף מבוא וחילופי-נוסח , אלי עזר זאב ברמן . ירושלים תשמ"ת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים

The Israel Academy of Sciences and Humanities (corpus averrois)

The Hebrew versions of Book four of Averroes' Middle Commentary on the Nicomachean Ethics Critical edition with introduction by LAWRENCE . V.BERMAN . Jerusalem 1981.

انظر مقدمة هذه النشرة خصوصا الفقرة 9 (ص כא-כד) . ذكر المحقق بان الاكاديمية الوطنية الاسرائيلية للعلوم تعد طبع الترجمة الكاملة (ص י) . ولم نطلع على هذه النشرة لحد الان ، ونعتقد انها لم تصدر بعد.

-(38) E I.J Rosenthal , Averroes Commentary on PLATO'S REPUBLIC ..Cambridge , 1956

Ralph Lerner , Averroes on Plato's Republic , Cornell Paperbacks , Cornell University Press , 1974

(39)- ترجم مختصر ابي الوليد يعقوب لنطولي بنابلي سنة 4995 [1235] ، كما جاء في مخطوط باريس 903 عبرية . ويرجح رونان هذا التاريخ بالرغم من وجود نسخ اخرى مؤرخة ب 4991 / 1231 ، وذلك لسببين : الاول أن المخطوط رقم 903 هو اقدم المخطوطات المعروفة ، ونقل عن نسخة المترجم نفسه . وثانيا انه جاء في مقدمة الاركتون لارسطو ان انطولي لم يترجم أي شيئ قبل سنة 1232 (الاحبار ، ص. 587)

طدروس طدروسی ؟(40)

الضميمة , החכמה האלהית

له ، ترجمها سنة 5100 /1340

مجهول ، كما يتضح من نصوص النسخ الموجودة ضمن مخطوطات باريس الاتية (910 و989 و1023)

الكشف عن مناهج الأدلة , ספר דרכי הראיות בסברות הדת

مترجم مجهول . وتوجد نسخة من هذه الترجمة بالمكتبة الوطنية بباريس (939)(41)

تهافت التهافت , ספר הפלת ההפלה

قلونيموس بن داود بن طدروس

مترجم آخر او أكثر (42)

كتاب الكليات , ספר המכלל

الربي سلمون بن أبراهام بن داوود وتوجد له مخطوطة في المكتبة الوطنية بباريس 1182

عمل جليل عظيم ، شمولا وكما ، فإلى أي حد كان عظيما أيضا كيفا ؟وهل لهذه الترجمات حظ فيما وسم به العقل العربي لدى اللاتين عندما اتهموا الفلاسفة العرب والمسلمين القدامى بالجهل بمضمون الفكر الإغريقي عامة والأرسطي خاصة ؟ وهل هذه الترجمات هي السبب الحقيقي في الحكم المتناقض الذي وقع فيه اللاتين حينما أصدروا حكمهم ذاك وحينما قالوا "**إن أرسطو/شرح الطبيعة وابن رشد شرح ارسطو** "؟ وهل كان لأولئك التراجمة اليهود قدرة على فهم النص والمعرفة الكافية باللغة العربية مما به ينفذون الى عمق ما يترجمون ؟

لنقلب بعض نماذج من هذه الترجمات لعلها تحعلنا نضع اليد على أسباب هذا التناقض وعلى قدرة المترجمين المعرفية واللغوية . وقد اكتفينا هنا بكتاب تهافت التهافت وفصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة وكتاب الشعر (43)في انتظار مراجعة شاملة لكل ما ترجمه التراجمة اليهود لابن رشـــــــــد .

---

(40)ـ مترجم مجهول ، ويرى NORMANE GOLB أن أسلوبه قريب من لسلوب طدروس طدروسي في الطبعة The Hebrew Translation of Averroes FASL AL-MAQAL

Edited with introduction and notes by N.GOLB Reprinted from Proceedings of the American Academy for Jewish . Research . part I , vol . XXV , 1956 . Part II , vol XXVI . 1957 .p 5

(41) نعد حاليا هذا النص للنشر

(42) ـ وتوجد الترجمتان معا في المكتبة الوطنية بالرغم من أن صاحب الفهرست وكذا ستنشنيدر، يعدان مخطوطتي باريس نسختين لترجمة واحدة ، نسباها الى قلونيموس .انظر المخطوطتين 910 و956

(43) - - **التهافت التهافت** لابي الوليد بن رشد المالكي الاندلسي ، الطبعة الأولى بالمطبعة الإعلامية بمصر 1302

- M.Bouyges, Averroès, Tahafot at-tahafot ou " Incohérence de l'Incohérence "XL. Bibliotheca Arabica Scholasticorum, serie arabe , Tome III , Beyrouth , Imprimerie Catholique, 1930 (1975)

- **كتاب فصل المقال . 2- كتاب الكشف عن مناهج الأدلة . 3- ضميمة المسألة الإلهية**، طبعة Marc Joseph Müller . Munich 1859 ، نفس النصوص . طبعة القاهرة 1282/1865-6 و 1299/1882 . ولخرى بالمطبعة العلمية، 1313/1895-6. المطبعة الحامدية ، 1316 . -

- Ibn Rushd (Averroes) Kitab Fasl al-maqal with its appendix (Damima) and an extract from Kitab al-Kashf an manahuj al-adilla , Arabic text . edited by G. f. Hourani , Leiden , Brill , 1959 .

أخطـــــــــــــــــاء في الترجمة :

I - أخـــــــطاء ناتجة عن سوء القراءة

تعرض هذه الفقرة منتقيات من الألفاظ التي قرأها المترجم في المخطوط العربي الاصلي قراءة خاطئة ، نظرا لعدم اثبات النقط أو تشابه الحروف ، أو اعتبار كلمتين كلمة واحدة ،أو اعتبار كلمة كلمتين. وسنضع اللفظ الأصلي ، ثم الترجمة فالكلمة التي قرأها المترجم وهي غير الأصل . وسنتبع هذه الخطوات في كل المؤلفات التي اتخذناها معتمدا لدراستنا ، أي تهافت التهافت وفصل المقال ، والكشف عن المناهج فكتاب الشعر . وسنرتب هنا الالفاظ ترتيبا أبجديا انطلاقا من اللفظ العربي الأصلي الصحيح

1 - تهافت التهافت

أ - قراءة المترجم المجهول (I) .

اللفظ العربي	ترجمة مجهول	ترجمة قلونيموس	اللفظ المتوهم
يؤكد ص 12	ילקח 67 أ	יחזק ، 212 أ	ياخذ
أكّد 201	לקיחת 98 أ	חזק ، 242 أ	لَخذ
إلمام 152	על 90 أ	ראש ، 233 ب	أمام
إلبَدع 405	מין 138 ب	חדש ، 278 أ	أنواع
بَعْدَ 144	כפירה 89 أ	אחר ، 232 ب	بُعْدٌ

- طبعة البير نصر نادر، وهي إعادة لطبعة نص حوراني العربي مع تقديم وتعليق وترجمة مقدمة حوراني . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1961 [1968] .
- طبعة د. محمد عمارة ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، والضميمة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ،1972 [1981] .
- طبعة محمود قاسم ، مناهج الادلة ... مكتبة الانكلو المصرية ، القاهرة ، 1964.
- الشيخ ابو عمران لحمد جلول البدوي ، كتاب فصل المقال ، الجزائر، الشركو الوطنية للنشر والتوزيع ، 1977 .[الشيح ابو عمران لحمد جلول البدوي] .
- طبعة Gautier (انظره مع الترجمات) .
- الضميمة ، أعاد إخراجها M Asin Palacios عن الطبعة المصرية 1313/1895-6 .

Homenaje a Codera . Zaragoza. 1904, pp. 325-331

طبع بالمطبعة الإعلامية بمصر سنة 1302 و 1303

- فن الشعر ، الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد ، ترجمه الى اليونانية وشرحه وحقق نصوصه ... ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1953 [عبد الرحمن بدوي]

(I) - نخصص هذه الفقرة لاخطاء المترجم المجهول فقط ، وسنخصص الفقرة اللاحقة لاخطاء قلونيموس . ونثبت هنا قراءة هذا الاخير وهي ترجمة صحيحة .

يُستبعد 570	יקנה 173 ב	ירוחק، 309 ב	يستفيد
بَنَيْتُم 373	ישלם 132 أ	בניתם، 272 ב	يَتلمُ
لَجَازَ أن ..29	לשתי חלקים 115أ	היה אפשר 257 ב	جزأين
مُجرد 334	מוגדר 124 أ	מופשט، 265 أ	مُحَدَّد
حَنْتُنا 153	לקיחתו 90 ב	גדרנו، 233 ב	أخذه
المحوج 368	המקיף 131أ	הצריך 271 ב	المحدد
محصور 18	נמצא 68 أ	נכלל 213 أ	محضور (2)
الحاضر 163	הנמצא 91 أ	הכוללת 235 أ	الحاضر
المحكي 374	המסולק 132 ב	המוגד 272 ב	المنفي ؟
خاض	התיחד 105	נשא ונתן 248 أ	خاصّ
لم نخض 255	פחד 108 أ	נכוין 251 أ	لم نخف
رآه 158	סברא 91أ	ראה 234 ב	رأي
اسخف 135	דק 87 أ	נבזה 230 ב	لخف ؟
سبب 306	שלילה 117 ב	סבה 259 ב	سلب
صدوره 99	בהכרח 81 أ	סדורו 225 أ	ضرورة
مصدرها 414	בצורה 140 أ	סדורה 279 ב	مصورها
لم يضف 397	לא יתואר 137 أ	יצורף 276 ב	لم يصف
العزم 11	ההבנה 67 أ	ההסכמה 212 أ	الفهم
المعزوم (3) 12	ההעדר 67 أ	המוסכם 212 أ	المعدوم
العقل 89	הפועל 79 أ	השכל 223 ב	الفعل
العلم 91	עולם 79 ב	החכמה 224 أ	العالم
عُمْي 409	המוניים 139 أ û	חלושי הראות278 ב	عامي [عوام]
المعنوية 401	המושכלת 137 ב	הענינית 277 أ	المعقولة
تَعَيُنُ 52	השתנות 73 أ	יעוין 218 أ	تَغَيُّر
يتعين 79	ישתנה 77 ב	יורמז 222 أ	يتغير
بتعين 79	בנפש 77 ב	בהתעיין 222 أ	بعين تاكيد
أن يفرض 39-40	שקרה 71 ב	שיונח 216 أ	أن يعرض
فلعل 570	הבדל 173 ב	פעל 309 ב	فَضْل
قبْل 10	נאמר 67 أ	קודם 211 أ	قيل

---

(2) - فهم المترجم "محضور" من الجذر "حضر" وحضر فعل لازم واللازم لا يبنى على المجهول ولا يكون صفة لاسم فاعل

(3) - جاء الجذر ع ز م في صيغتين مختلفتين وفي ثلاث كلمات في جملة واحدة ، وقد قرأها المترجم قراءات مختلفة وهذه هي الجملة : "الا بطريق العزم [(ההבנה)] : الفهم ، وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا (מחשבתנו) [والترجمة هنا هي الاقرب] فليس ذلك كافيا في وقوع المعزوم [(ההעדר) : المعدوم] ". في حين ترجمها قلونيموس بجذر واحد على التوالي : ההסכמה , הסכימו , המוסכם .

قادرا 31	קודם 70 ب	יכול 215 أ	قادم [قديم؟]
قديما (4) 1	כבר 92 ب	מקודם 236 ب	قَدْ ؟
المقتصرة 349	המכוונת 127 ب	א (فراغ) 268 أ	المقتصدةالمقصود
في التقصي 130	בשפיטה 86 أ	בתכלית 230 أ	التقضي'التقاضي
القول 121	ההויה 84 ب	המאמר 228 ب	الكون
مقولا 370	מעמיד 131 ب	נאמר 271 ب	مقوما [مقاما]
يكفي 12	יעלם 67 ب	תספיק 212 أ	يخفى
تكفي 369	יעלימו 131 ب	יספיקו 271 ب	تخفى
يكفي 238	יפול 105 أ	יספיק 248 أ	يقع
لا 87	לו 78 ب	לא 223 أ	لو
لكنا 459	כל אנחנו 149 ب	היינו 287 ب	كلنا
لما 234	לא 104 أ	בעבור 247	لماقرأ ما نافية
لو 27	לא 69 ب	לו 214 ب	لا
الفوا 520	חברו 162 ب	ימצאו 299 أ	ألَفوا
ليس 20	חויב 68 ب	אין להם 213 ب	لزم
ما الذي 11	לא 67 أ	מה 212 أ	ما نفي
مجانا 14	בעבור 6	212 ب	مجازا
لأمكن 35 أ	אי אפשר 71 أ	היה אפשר 215 ب	لا مكن [لايمكن]
عن منام 194	ממעמד 96 ب	מחלום 240 ب	عن مقام
النبي 534	הדבר 165 ب	הנביא 302 أ	الشيء
ينقصه 96	יסתרהו 80 أ	יחסרהו 224 ب	ينقضه انظر136، 187أ 213 أ
المنتهية 349	המזהירת 127 ب	268 أ	المنبهة
الهدى 206	ההויה 99 أ	ההודים 243 أ	الكون ؟
وراء 384	ודעת (5) 134 ب	אחרי 274 ب	وراي
إتصاف 374	הצטרף 132 ب	תואר 272 ب	إيضاف [إضافة]
الوقوف 533	הנפילה 165 أ	העמידה 301 ب	الوقوع
يريدها	לסבב בו 170ب	ירצה 306 ب	يديرها

(4) - الجملة هي : " وقد كانت هذه المسالة قديما دارت بين ال ارسطو ... " وترجم المترجم المجهول ..المسالة قد دارت ... اي ترك " يما " وهي نصف كلمة " قديما " ، مهملة .

ب- قراءة قلونيموس

اللفظ العربي	ترجمة قلونيموس	ترجمة المجهول	اللفظ المتوهم
أبدع 151	התחיל 233 ب	ברא 90 أ	بدأ
ابتداعه 379 أ	התחלתו 273 ب	חדושו 133 ب	ابتداؤه
ثابتة 391	נמשכת 275 ب	קימת 135 ب	تابعة
جنين 106	הרגש 226 أ	בשר 82 أ	حنين
الحد 149	הגשם 233	הגדר 89 ب	الجسد
حضور 61	הגעת 219 أ	מציאות 74أ	حصول
المحل 1	הנשא 225أ	המשך 81أ	الحامل
محلها 300	נושאם 215 أ	משכנם 70 أ	حاملها
تتحملون 171	תסכלו 236 ب	תשענו 92 ب	تتجهلون [تتجاهلون]
قُرْبٌ 513	קורבת 297 ب	161	قرب
رمزوا 492	ישוררו 293 ب	156 ب	زمروا [منها المزامير]
رموزا 492	שירים 293 ب	156 ب	مزمورا
يخشى 309	יחוש 250 ب	יירא 119 أ	يحس
المسلمون 447	השלמים 284 ب	הישמעאלים 146 ب	السالمون
بشخصه 79	בהתיחדו 222 ب	בהיותו איש 77 ب	بختصه [باختصاصه]
المشاهدة	המפורסמות 278 ب	המורגש 139 أ	المشاهرة [المشهورة]
صار 448	עבר 285 أ	147	جار
يعرب 565	ידע 308 أ	יהיה זר 172 ب	يعرف
العاقلة 545	המקבלת 304 أ	המשכלת 168 أ	القابلة
معان (معاني)	560 יחד 307 أ	ענינים 171 ب	معا
الى إفشائه 29	הקניתו 214 ب	הנאה 70 ب	اقتنائه
المفسدين 358	המבארים 270 أ	המפסדים 129 ب	المفسرين
المُنْعم 442	המניע 284 أ	המשגיח 145 ب	المانع ؟
نقض 156	חסרון 234 أ	סתירה 90 ب	نقص
تناقض 156	חסרון 234 أ	סתירה 90 ب	نقص
تناقض 346	החסרונות 267 ب	סתירה 126	نقص
وجوب 381	מציאות 274 أ	חיוב 134 أ	وجود
عن إيراد 128	מל חסר 229 ب	מלזכור 85 ب	عن إيزال[زوال]؟

ج - قراءات خاطئة لكل من المترجم المجهول وقلونيموس:

اللفظ العربي	الترجمة	اللفظ المتوهم
أن يؤخر 11	שיקח 167أ (م المجهول)	أن يأخذ
	212أ (قلونيموس)	"
إذ لهم 226	ראיותם 103 أ	أدلتهم
	" 246 أ	"
فأيْنَ 349	בש 127 ب	بأنّ
	" 268 أ	
ابتداء 489	לעולם 155 ب	ابدا
	" 293 أ	
بنوا 118	תשוייר 84 أ	بقوا
	תשאיר 228 أ	
في تبينه 47	בהערה 72 ب	بتنبيه
	" 217 أ	
الى المباينة 368	למהות 131أ	الماهية
	" 271 ب	
التثنية 294	הדמות 115 ب	التشبيه
"	...... 257 ب	
الجماد539	בחמור 167 أ	الحمار
	" 303 أ	"
الجنْ 578	חלק 175 أ	الجزء
	310	
المجال 530	הבטל 164ب	المحال
	הכזב 300ب	
التحديد 368	החדוש 131 أ	التجديد
	ההפשטהה 271 ب	التجريد
الحذاق 516	החדש 161 ب	الحدث
	החשים 298 ب	الحواس
الجنس 511	חוש 160 ب	الحس
	חוש 297أ	
حضور 61	יצוייר 74 ب	يصور
	יצוייר	يصور
الاحيار 53	העתים 73 أ	الاحيان
	הזמנים 218 أ	

خرق 530	המשיך 164 ב	جرى
	יריק 301 א	يجري
ما أخسّ 92	מהטובה 79 ב	أحسن
	טאה 224 א	أحسن
ذائعا 481	נצחי 154א	دائما
	טועני 291 ב	مدعيا
مَرَد 249	רצון 107 א	مُرَادٌ
	נרצה 250 א	مرادٌ
السبعة 7	הגנות 66 ב	الشنيعة
	המגונים 211א	"
يساعد 415	יעלה 140 ב	يصاعدليصعد
	יצליח 279 ב	يَسْعَد
مساوق 264	שוה 109 ב	مُساوٍ
"	252 א	
يساوق 96	ישוה 80 א	يساوي
	" 224 ב	
مساوقا 119	שוה 84 א	متساويا
	" 228 א	
فشخصت 577	פרטו 174 ב	تخصصت
	יתיחדו 310 ב	"
لم يصر 368	יאמנה 131 א	لم يعد
"	271 ב	
صيغة 83	תאר 78 א	صفة
	" 222 ב	
لا تبطله 324	ידרשוהו 122א	لا تطلبه
	יבקשו 263ב	"
ظُفُر 93	נראה 79 ב	ظهر
	יראה 224 א	"
من عجبهم 449	מלאותם 147 א	عجزهم
	מלאותם 285 א	"
بالعدد 485	בכח 155 א	بالقوة
	" 292 ב	
ينعدم 125	יקדם 85 א	يتقدم
	" 229א	
ان اعترفتم 169	הקשיתם 92 א	اعترضتم

	תקשו 236أ	اعترضتم
في العرفي 11	במקרי 67 أ	في العرض
	" 211 ب	
يعلل 381	יאמר 133 ب	يقول
	יאמר 273 ب	
وَعَلّيْه 118	עלתו 84 أ	علّتُهُ
	עלתו 228 أ	
عوَضٌ 413	מקרה 140 أ	عَرَضٌ
	רחוב 279 أ	عَرْضٌ
الغد 11	הבקר [האב] 67 أ	الجَد (6)
	האב 211	الجَد
الغُلُو 353	לעלותה 128 أ	العُلُو
	העליו בה 268 ب	العُلُو
لا يُغْني 555	לא ירצה 170 أ	لا يَعْني
	" 306 ب	
يَغرّ بها 499	יקריבה 158 أ	يُقَربُها
	יעשה 295 أ	؟
يفرض 471	יקרה 152 أ	يعرض
	יקרה 290 أ	
افتراق 72	חבור 76 أ	اقتران
	חבור 221 أ	
معتولا 134	פעול 87 أ	مفعولا
	פעול 230 ب	
تفننه 529	בעינו 164 أ	بعينه
لم ؟ 93	לא	لَمْ
	אינו	"
مندوحة	מאז אופן 199	منذ حين ؟
	הרחבה 243 أ	؟
فهو هَوَس 381	והוא הוא מבואר273ب	فهو هوبين
	הנה הוא שבוש	فهو مشوش

(6)- في نسخة 910 : הבקר האב · الغد الاب ، والظاهر ان كلمة הבקר (الغد) اقحام في النسخة بعد تصحيح ناسخ من النساخ او قارئ ، اما الاصل في الترجمة فهو ما جاء في مخطوط ليدن cod.or 04744 06 الورقة 243أ ، وهي نسخة موافقة لـ 910 باريس ، اذ الترجمة בבא אבי האב : بمجي أب الأب (الحد) فالغد لصبح أب الاب اي قراها " الجَد "

	(13)מבואר	"
ما تصفون 196	מה שיניחו 197ا	يضعون
"	שיניחו 241ا	"
متفاوتة 84	מתקרב 78 ا	متقاربة
	מחלקת 222 ب	متفارقة
قررناه 464	שערנוה 150 ب	قدرناه
	288 ب	
الاقتران 517	ההפרדה 161 ب	الافتراق
	ההפרש 298 ب	"
للأقل 534	ראשון 165 ب	للأوّل
	למאמרים 301ب	للقول[للأقوالي]
لا فيه 201	פוגשים 68 ا	لاقيه [لقيه]
	נפגשים 242 ا	لاقيه[لقيه]
النبي 534	אשר 165 ب	التي
	אשר 302 ا	التي
فلنقض 491	הנה חסר 156 ا	للنتقص
	הוא לחסרון 293 ب	"
الوحدة ؟	האופנים 94 ا	الوجوه
	הפנים 238 ا	الوجوه
فولاء 200	הנה אין 98 ا	فلا
	הנה לא יהיו 241 ب	فلا

2 - فصل المقال

اللفظ العربي	الترجمة	اللفظ المتوهم
الآخرة 23	הרצון 181 ا	الارادة
ثلب 21	קיום 180 ب	ثبت
حرفها 31	הניעם 182 ب	حركها
محصورا (7) 10	נמצא 178 ب	محضورا [حاضرا]
المدبر 13	המזכרת 179 ا	المذكر

(7) - سبقت نفس القراءة عند المترجم المجهول في التهافت . والجدير بالذكر أن المترجم خلط في فهم الصيغة ، اذ لفظ " محصور " من " الحصر " لا "الحضور" الذي فهمه هو .

صاد 22	הפך 180 ب	ضاد
معدود 20	מנוצל 180 ب	معذور
لعباده 18	במליצה 180 أ	بعبارة
العمل 28	ידיעה 181 ب	العلم
تفضي 17	ישפטו 180 أ	تقضي
مقارنه 9	מקריבו 178 أ	مقاربه
إمرارها 25	ענייניהם 181 أ	أمورها
الانباء 15	נביאי 179 ب	أنبياء
يوجد 12	יחויב 179 أ	بوجب [يجب]
وضعت	נפלה 177 ب	وقعت

3 - الكشف عن مناهج الادلة

اللفظ العربي	الترجمة	اللفظ المتوهم
الاهلي 222	האלהי 118 أ	الالهي
فتنبني 150	הנה יראו 105أ	فيتبينوا
استجرنا 146	העברנו 104 أ	استجزنا [أجازنا]
جرم 197	חלק 113 أ	جزء
الجماد 150	המשגל 105 أ	الجماع
الجماد (8) 225	החמור 118ب	الحمار
الجنين (9) 231	העובר 118ب	الجائز
أحد 212	לקיחת 116أ	أخذ
المزيد 137	רוצה 101 ب	مريد
أشباه 149	דברים 104 ب	اشياء
المشكوك 140	המפורסם 102ب	المشهور
الضوء 186	הצורות 111ب	الصور
الاعتياد 107	האמונה 115 أ	الاعتقاد
الغاية 151	ההשגה 105 أ	العناية
القدَمُ 206	ההעדר 115 أ	العدم
تقدم 140	קימת 102ب	تقوم [قيام]
تقرير241	שעור 121 ب	تقدير

(8)- وهو نفس الخطا الذي وقع فيه مترجما التهافت ، انظره

(9) - حسبها مترجم التهافت قلونيموس "حنين " انظره

القصور220	חכוונה 117ב	المقصود
قيام 148	הקש 104ב	قياس
منعما 151	מונעה 105أ	مانعا
ينقل 161	יאמר 107 أ	يقول
أو لا (10) 251	ראשונה 123 أ	أولا
لا 137	לו 101 ب	لو

4- كتاب الشعر

اللفظ العربي	الترجمة	اللفظ المتوهم
تأجيل 213	חלקי יא	تجزيئ
المجانسة 239	ההתיחסות כח	المناسبة [االنسب]
تسميتهم 222	דמותם כ	تشبيههم
الشعرية 233	הפחותים כ ג	السفلية؟
الشعرية 211	התוריים ט	الشرعية
الفخم (11) 245	התבוננות ל	الفهم
الفاصل 212	המעולה י	الفاضل
القلة 232	כח כב	القوة
اللغوية 238	הבנויים כז	المبنية ؟
نافع 219	נמשך טז	تابع
أحد 219	אחרית טז	آخر

II- أخطاء ناتجة عن سوء فهم الدلالة والصيغ واشتراك الجذر او التشابه الصوتي :

رأينا في الفترة السابقة منتقيات من القراءات الخاطئة التي وقع فيها مترجمو المؤلفات التي درسناها ، وقد وقع فيها هؤلاء بسبب انعدام النقط او تشابه الحروف او دمج كلمتين لتصبح كلمة واحدة ، او اعتبار كلمة واحدة كلمتين متمايزتين . ونتناول هنا نوعا آخر من الاخطاء مرده فهم اللفظ ، اي سببه خلط الجذور او جهل المترجم بتغير الدلالة الناتج عن الزيادة في هذه الجذور ، او للزيادة في المعنى بتغيير الصيغة او بسبب التشابه الصوتي في اللفظ . وسنتبع نفس الترتيب الابجدي الذي نهجناه في الفقرة السابقة .

---

(10) - نفس الخطا وقع فيه قلونيموس والمترجم المجهول في التهافت

(11) - عامة الناس

1- تهافت التهافت

أ - فهم المترجم المجهول

اللفظ العربي	ترجمة المجهول	ترجمة قلونيموس	مؤدى ترجمة المجهول
إثر ص 16،	רושם 68 أ، 188	תכף 212ب ، 232 أ	تاثير إنطباع
لم يأذن 171	האזין 92 ب	הרשתו 236 ب	لم يسمع
تَبَحر 542	בחירה 167 أ	העמקה 303 ب	اختيار ، انتقاء
البرْ 497	הזרע 157 ب	האוהבים 294 ب	البُرْ ، الزرع
البصائر 52	הראות 73 أ	(12) 218أ	البصر
يُباينُ 401	יתבאר 137 ب	יתחלף 277 أ	يتَبَيَّنُ
أبْيَنُها (البيان)515	הבדלם 161 ب	היותר מבואר	أبينها من التَبَيّن لا من البيان (13)
البينونة 11	הביאור 67	הכריתות 211 ب	البيان
وَجَوْدُه 151	מציאותו 90 أ	טובו 233 ب	وُجُودُهُ
جاز أمكن 87	עבר 78 ب	אפשר 223 أ	جار مرٌ
استجرنا 358	שמנו אחד 129 أ	התרנו אנחנו 269 ب	جَزّأنا
الحوصلة 535	התגעה 166 أ	הלבב ז 302 أ	الحصول
حكمته 51	משפטו 73 أ	חכמתו 217 ب	حكمه
حاكيا 4	חקוי 66 أ	מספר 210 ب	محاكاة
خالفت 359	אחרי 129 ب	יתחלפו 270 أ	تخلفت
الاخلاق 546	הבריאה 168 أ	המדות 304 ب	الخَلْقُ
لا يخل 158	לא יעזב 91 أ	ימנע 234 ب	لا يُخَلي
ذوات (اجسام)350	בעלי 127 ب	עצמי 268 أ	ذوات (صواحب)
من سفره (رحلة)530	בעלות השחר 164ب	מדרכו 301 أ	السفر (طلوع الفجر)
الشاهد 228	הנגלה 103 أ	המעיד 246 أ	المُشَاهَد
الصدق 291	הצדק 115 أ	האמת 257 أ	عدل ، تقي
مُطْلَق (ابدي) 4	משולח 66 أ	מוחלט 210 ب	مطلوق
معترف به 20	ידוע 68 ب	מקובל 213 أ	معروف
العصمة 354	העצמה 128 ب	המניעה 269 أ	العظمة
الفرق 349	הכתות 127 ب	להפרד 268 أ	الفرَق المذهبية او الدينية
من قبيل 145	כת 89 أ	מפני 232 ب	قبيلة

(12) - لم يترجم قلونيموس لفظ " بصائر " وإنما ترجم معنى الجملة كالآتي : " جعلنا الله تعالى من أهل البصائر" الترجمة יאיר השם עינינו במאור חכמתו ، أي تصبح الجملة : " نور الله عيوننا بنور حكمته "

(13) وهو عكس مافهمه في اللفظ السابق

تَقْدرون 20	ישערו 69 ب	תוכלו 214 أ	يُقْدرون
استقر 176	נחקרו 93 ب	התיצב 237 ب	استقرأ
الاماكن 53	האפשרות 73 أ	המקומות 218 أ	الإمكان
التناسخ 275	נוסחא 111 ب	העתקת הנפשות מגוף לגוף 254أ	النسخ
يَنْصَب 534	יעמד 165 ب	ישפך 301 ب	ينتصب
مُنْعم (من الانعام)52	נעים 73 أ	חונן 218 أ	لطيف
موافق (متفق)121	דומה 84 ب	מסכים 228 ب	متوافق (متشابه)

ب - فهم قلونيموس

لفظ عربي	ترجمة قلونيموس	ترجمة المجهول	مؤدى ترحمة قلونيموس
مؤثر أثَّر 92	בוחר 79 ب	רושם 224 أ	مُؤثر (14) آثر
الأُنْسُ 535	השכח 302 أ	ההרגש 166 أ	النسيان
مجلدات 535	עורות 302 ب	166 ب	جلود
تحدى 457	מתיחד 287 أ	התזיק 148 ب	توحد
احتج 394	הבאת הטענה 276أ	הצטרך 136ب	احتج
الشرع(الشريعة) 534	ההתחלה 302 أ	התורות 165 ب	الشرع (البدء)
يَصْنُرُ 35	יסודר 215 ب	ימצא 71 أ	يترتب ، ينتظم
المصطلح عليه 318،13	המתוכנים 212 أ،262 أ	המוסכר 67 ب ،121أ	المصلوح من اصلاح
أن يتطرق الموضوع 500	שיודרך 295 ب	שילך 158 أ	أن يطرق الطريق (السير)
لليَطْلَعَ تَطَلُّع 441	שיעלה 284 أ	שקשקיף 145	لليَطْلَعَ من الطلوع
يُعْصَمُ من الخطا 354	יתעצם 269 أ	ינצל 128 أ	يتعظم
عصمه 354	העצימו 269 أ	הצילו 128 أ	عظمه ، قواه (15)
أغلبها أكثرها496	הגובר מהם 294 ب	יותר חזקות 157أ	الغالب منها (من الغلبة)

ج - فهم المترجم المجهول وقلونيموس

اللفظ العربي	الترجمة	مؤدى الترجمة
اللهم 499	האלוהים 158 أ، 295 أ	لله (16)

---

(14)- أصاب المترجم المجهول هنا في ترجمته : مؤثر ب רושם ، مع انه لخطأ في ترجمته "إثر" انظره .

(15) - من الغريب ان لايفهم المترجم معنى الفعل "عصم" مع انه فهم الاسم الذي لتى بعد جمل قليلة ، حيث ترجم العصمة ب : המניעה . والغريب ايضا ان ال مجهول كان دائما يترجم الفعل عصم بما هو قريب من المعنى : " נצל " .اللفظ "العصمة" الذي وفق فيه قلونيموس ، فإنه ترجمه ب העצמה . وتعني العظمة والقوة .

(16) - جاء لفظ الجلالة في التوراة ، في بعض صوره ، بصيغة אלהים ، اي على صورة الجمع، وهذا مناف بطبيعة الحال

حكم 59 II	משפט 78 ب	قضاء
متحكمين 158	שופטים 91 أ	قضاة
تحير 431	אחיזה 143 ب	استيلاء ، أخذ
لم يصدر 4	לא סודר 66 أ	لم يرتب
يصدق 23	יצדק 69 أ	ينصف
الطلاق 11	שלוח 67 أ	إطلاق
القبيل 208	כת 99 ب	قبيلة
استقر 176	חפוש 93 ب	استقراء
المناسبة 5	המיוחסים 66 أ	المنسوبة
اولياءه 487	ראשונה 155 ب	أوائله

2 - فصل المقال

اللفظ العربي	الترجمة	مؤدى الترجمة
يرتاب 9	יסדר 178 أ	يرتب
ذكاء 12	זכות 177ب	حق
تصح (تمكن) 16	נתרפא 177 ب	تصح (تشفى)
عم التصديق	עם 178 أ	مع ، شعب
المقال 7	הנאמר 177 أ	المقيل
أنسا (أطال)32	ירצה 182 ب	شاء

3 - الكشف عن مناهج الادلة

اللفظ العربي	الترجمة	مؤدى الترجمة
الإسراء (1) 174	הישראל 109 أ	إسرائيل (17)

للوحدانية ، وقد ارجع بعض المفسرين اليهود هذه الصيغة الى اللفظ العربي " اللهم " ، وقد يكون معتمد المترجمين هنا هو هذا التقليد (التفسير) ، وواضح ان لفظ " اللهم " العربي لا علاقة له باسم الجلالة صيغة ، وإنما هو توسل إلى اسم الجلالة . انظر חומש ,.בראשית , 1 ص 4 ، (מקראות גדולות) ירושלים , תשל" ד

(17) - غير واضح هنا علاقة " الإسراء " بـ "إسرائيل " ، اللهم إلا إذا كان المترجم قد اعتمد النصوص الدينية التوراتية او بعض التفاسير الإسلامية ، إذ جاء في التوراة أن يعقوب سمي إسرائيل لما يأتي : " ...כי אם - ישראל , כי - שרית עם אלהים ועם - אנשים ..." (تكوين 32 / 29) : " ...[لايدعى اسمك فيما بعد يعقوب] بل إسرائيل لانك صارعت (שרית) [مع] الله والناس ... " وعليه يكون المترجم فهم أسرى بمعنى (שור) : صارع ، فاضافها الى אל اسم الجلالة ، لو فهم الإسراء بمعناه العربي كما فهم السهيلي ، اي سمي إسرائيل لانه اسرى الى الله انظر (الاعلام بما ابهم في القران من اسماء الأعلام) مادة : (يعقوب) ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط . وكيفما كان الحال فإن ترجمته الإسراء بإسرائيل غير واضحة .

تَخداهم 214	יחדם 116 ب	وحَتَهم
جائز (المسموح) 144	העובר 103 ب	الجائز (المار)
أجتزُ 180	יותר גוזר (18) 110 أ	(18)
مجلدات 220	עורות 117 ب	جلود
روايات (الحديث) 175	חלומות 109	الرؤى
إماتة 149	אמתת 104 ب	حقيقة
شرعا (19) 191	תורה 112 أ	شريعة
أعراض (20) 177	מרחבים 109 ب	عروض(ج. عرض)

4 - كتاب الشعر

اللفظ العربي	الترجمة	مؤدى الترجمة
الاستثناء (21) 235	התשנות , כה	التثنية ، انتكاس
الحِكَم 245	המשפט , ל	الحكم (القضاء)
أحكام (22) 246	משפטי , ל	أحكام (قضاء)
قَرُبَّ 211	כי הרבה , ם	إذ كثيرا
المُزَينة (23) 237	השקול , כז	الموزونة
العادلفة 235	העטף (24) כה	الكساء (معطف)
الفجر 245	הניאוף , ל	الفجور
تهجين 234	השתגעות , י	جنون
وعد 250	ידע (23)	علم

---

(18) - يصعب وجود المقابل لهذا التعبير ، إذ يتألف من יותר (أكثر) ، أو لفظة " التفضيل " و גוזר ، وهي صيغة من الجذر גזר (سيج ، بنى) ولا علاقة لها بلفظ لجذر العربي إلا بالتشابه الصوتي . والجذر "גזר " العبري هنا ، أقرب الى اللفظ العربي " الجدار " .

(19) - الجملة : " ومن جعل الناس شرعا واحدا " أي على وتيرة واحدة .

(20) - ترجمها بعد جمل ، ترجمة صحيحة : أعراض מקרים (أعراض مقابل جوهر).

(21) - حروف الاستثناء

(22) - الجملة : " ولحكامها في التلحين والغناء لحكام صناعة النجوم .

(23) - الجملة : " و [الأسماء] المزينة هي أسماء كانت تجعل بعض لجزائها نغما فتزين بها ".

(24) - استعمال مصطلح העטף استعمال يعود الى العصر الوسيط ، وهو دخيل من العربية استعمله ابن جناح في معناه العربي " العطف " وهو ما يلائم الجملة هنا :" واو العطف " انظر اللمع باب العطف .

(25) - ربما الخطأ من الناسخ إذ كتب ידע بدل יעד

III - التحـــــــــــــوير

1- الحذف :

وقـــع كـثـيـر من الـحـذف في نصوصنا التي اعتمدناها ، ولا يمكن إثبات كل المحذوف في هـذه الـفـقـرة ، إذ سـنـفـعـل ذلك عندما ننشر نصي التهافت والكشف عن مناهج الأدلة ، وعندما ننشر ملحقا في إحدى المجلات المختصة نستدرك فيه ما سقط في طبعة فصل المقال التي نشرها Golb ، وطـبعة كتاب الـشعـــر الـتي نـشرهـا Lasinio (26) ولن نرصد في هذه الفقرة ما حذفه النساخ سهوا أو أشاروا إلى حذفه ،بل سنختار نماذج مما حذف من النصوص المترجمة أصلا ، وتتلخص أسباب هذا الحذف فيما يأتي

أ - وقوع الجملة أو الفقرة المحذوفة بين كلمتين متشابهتين .

ب - غموض المعنى واستعصاء الفهم على المترجم .

ج - داع عقائدي يحتم على المترجم حذف ماله علاقة بالإسلام .

د - استحالة إيجاد المقابل العبري .

ه - حذف غير مفهوم السبب لأن المحذوف في الأصل بسيط .

ولن نختار نحن من الأنواع المذكورة إلا :

ا - غموض المعنى واستعصاء الفهم على المترجم

1 - تهافت التهافت (المترجم المجهول)

كذلك تأخر وقوع العَالَم عن[إيجاد] الباري سبحانه [إياه] (27) ص 67،12 ب . (מלקיחת.אותו)212 ب

كذلك حركة [رحل] ص 19 ، 168 . ...(שבתאי) 213 أ .

فهو تحكم [بارد] ص 90 ، 79 أ . ... פסק דין 223 ب .

فلا غرض في أن يكون ... آدمي او [جني] أو شيطان أو ملاك ، ص 285 ، 113 أ ...שד256 أ

وقـد يمثل الخيال الرجل بشجرة والزوجة [بخف] والخادم [ببعض أواني] الدار ص 497 ،157 ب ... תכשיט (28) ... אבדת כליו 294 ب

وهي التي يسميها (الحقائق المجردة) المتكلمون [أحوالا] ص 545 ، 168 أ תכונות 304 أ

هيئات انقيادية تسمى [رذائل] ص 546 ، 168 أ ؛ ולא ירשם ... בנפש ... בחיתות 304 ب

الا في [الأين لا في غير ذلك من ضروب التغيير] ص 59 ، 174 ، 219 أ .

[الا ان يضيف الوهم اليه بتلبيسه] (29) ص 95 ، 80 أ ، 224 ب .

---

(26) - ספר הנבדל הנאמר במה שבין התורה והחכמה מן הדבקות , חבור השופט אב. רשד [גולב .נ]

Reprinted from Proceedings of the American Academy for Jewish, Research , part.I . Vol. XXV .1956 . Part II . Vol.XXVI , 1957

- تلخيص كتاب الشعر (عربي - عبري

"Il Commento medio di Averroe alla Poetica" di Aristotel Estratto dagli Annali della Universita 'ane(T. XIV , Pisa , 1872 .)Lasinio

(27) - ما بين معقوفتين حذفه المترجم المجهول وما بين قوسين هو ترجمة قلونيموس للمحذوف .

(28)- لا يعني لفظ תכשיט : خُف ، وانما يعني : حلية وزينة وزخرف ومجوهرات .

(29) - استعصى فهم اللفظ هنا مع انه ترجم في ص 147 הטעאתם 189 , השתבשם 232ب .

[والـعـقـل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل ان الجسم متجدد الوجود في كل حالة] ص 137 ، 87 ب ، 231 أ .

لان المتكلم ليس له حد [ولا رسم] ص 213 ، 100 ب ، 244 أ .

وان كانت دائما [قَرُبْ] 326 ، 122 ب ، 263 ب .

ومن وضـع كـتـابـا فـي بـيـتـه فـلـيجوّز ان يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما [أمرد] عاقلا [متصرفا] ص 529 ، 164 أ ، 300 ب .

لان الشيء في محل لا يضاده ضده في محل آخر كما تجتمع [البلقة في الفرس الواحد]ص 559 ، 171 أ

2 - فصل المقال

وليس يلزم من أنه إن غوى (30) [غاو] بالنظر فيها وَزَلَّ زال ، ص6، 14 ك ،177ب .

الماء العذب حتى مات [لان قوما شرقوا به فماتوا] ص 7 ، 15 ك ، 178 أ .

كـمـا يقال كثير من الأسماء على المتقابلات [مثل الجلل المقول على العظيم والصغير ، والصريم المقول على الضوء والظلمة] ولهذا ليس ... ص 13 ، 22 ك ، 179 أ .

[يوما يمان إذا لقيت ذا يمن ** ان وإن لقيت معديا فعدنان]ص21، 34ك ، 180 ب .

المتحابتان بالجوهر [والغريزة] ص 32 ، 47ك ، 182 ب .

هي صاحبة الشريعة والاخت [الرضيعة] ص 32 ، 47ك ، 182 ب .

3 - الكشف عن مناهج الادلة

الجوهر [الفرد] ص 132 ، 102 أ .

ولكنه قيل في الآراء [السالفة]القديمة والشرائع [الغابرة]... ص 177 ، 109 ب .

ثم جاء ابو حامد [فطم الوادي على القرى] ص 182 ، 110ب .

فذلك يظهر [من غير ما آية] من الآيات ... ص 195 ، 113 أ .

وقد زعم قوم أن النفخ في الصور الذي هو [سبب الصعقة] ص 197، 113أ .

بها سمي النبي [نبيا] ص 221 ، 117 ب .

4 - كتاب الشعر

وان كانت أشعار العرب أنها هي كما يقول أبو نصر في النهم [والكريه] ص 205 ، ד.

فقد تبين في هذا القول أن أصناف التشبيهات ثلاثة [أصول] ص 206 ד .

وقد توجد من [المنشدين] أحوال اخرى ..ص 209 ، ו .

وأنت تجد هذا كثيرا(الانتقال من شيء الى شيء)- ما يعرض في اشعار العرب [والمحدثين] خاصة عند المدح ... ص 213 ، יא .

وهو كثير في أشعار العرب [والمحدثين] ص 227 ، כא .

---

(30) - لم يفهم المترجم كلمة "غوى" ومع ذلك "ترجمها" بـ הוֹלְכִים ؟ كما انه لم يفهم "بالنظر" في سياق الجملة وترجمها ب הַעַיִן ، ووُضع فوق الكلمتين في المخطوط علامة هي (") فلمن هذه العلامة للمترجم ؟ لاحد القراء ؟

وهذا يوجد كثيرا في أشعار [الفحول والمفلقين والشعراء] ... ص 229 ، כא .
ومن الشعراء من هو على ضد هؤلاء وهم المقصدون كالمتنبي [وحبيب] ص 232 ، כב .
بل وقد تهجى القول والقائل اذا كان [بالسمت والوقار] وقد تكتفي ...ص 234، כד.
الحروف التي تربط الكلام ... وذلك إما بوقوعها في أول الكلام مثل أما [المفتوحة]ص 235 ، כה .
وهي بالجملة الحروف التي تفصل قولا من قول مثل إما [المكسورة] (31) نفسه .

ب -استحالة إيجاد المقابل العبري

1- كتاب الشعر (32) .

تشبيه شيء بشيء وتمثيله به ، وذلك يكون في لسان لسان بألفاظ خاصة عندهم مثل [كان وأخال وما أشبه ذلك في لسان العرب] ص 202، ב.

مثلما يوجد عندنا (عند العرب) [في النوع الذي يسمى الموشحات والازجال] ص 203، ב.

الاشياء الغير موجودة ليس توضع وتخترع لها اسماء في صناعة المديح الا أقل ذلك [مثل وضعهم الجود شخصا ثم يضعون افعالا له ويحاكونها ويظنون في مدحه] ص 214، ג.

وهو الذي يذكرون فيه الديار [والآثار ويتغزلون فيه] ص 217 ، ט ו .

[والمتنبي افضل من يوجد له هذا الصنف من التخييل وذلك كثير في أشعاره ولذلك يحكى عنه أنه كان لا يريد أن يصف الوقائع التي لم يشهدها مع سيف الدولة] ص 230، כא.

هو الجزء الذي يسمى عندنا [الاستطراد وهو ربط جزء] النسيب ...ص 231، כב .

ومنهم من يجيد الأشعار القصار والقصائد القصيرة [وهي التي تسمى عندنا المقطعات] 232، כב

وأمثلة هذه عدم مناسبة الوزن للمعنى ... مما يعسر وجودها في اشعار العرب او تكون غير موجودة فيها [اذ أعاريضهم قليلة القدر] ص 232 ا، כ ב .

فأجزاؤه -(المقطع)- الحرف المصوت والحرف غير المصوت المحذوف [وهذان قسمان: أحدهما ما لايقبل المد البتة مثل الطاء والتاء ، والآخر ما يقبل المد مثل الراء والسين وهو الذي يسمى نصف مصوت] ص 234 ، כד.

مثل أل وأب [وهي التي تعرف عندنا بالحروف الساكنة المجزومة] ص 235 ، כ ה .

وكذلك [ما تدل عليه الفتحة والضمة] وانما يحدث الصوت بمجموعها [إلا أن وجوده هو لما تدل عليه الفتحة أولا ولما توجد فيه الفتحة ثانيا] ...ص 235 ، כ ה .

والدخيل هو الذي يكون لأمة أخرى فيدخله الشاعر في شعره [وذلك مثل الاستبرق والمشكاة] وغير ذلك ، ص 237 ، כ ו .

وقيل يعني بذلك -(المفارقة)- الاسماء التي يعسر النطق بها [وظاهر كلامه انه اسم كان يؤلف عندهم من مقاطع محدودة] والاسم المعقول فانه فيما احسب الذي سماه المختلف [وظاهر كلامه انه الاسم المحذوف بالنقصان مثل الاسماء المرخمة عندنا] ص 238 ، כ ז .

[وذلك - اللغز - كثير في شعر ذي الرمة من شعراء العرب] ص 238 ، כ ח .

---

(31) -لم يترجم المترجم لفظي فتحة وكسرة على الرغم من وجود مقابل لهما في العبرية (פתח , חרק)

(32) - أكيد ان سبب الحذف هنا هو صعوبة المصطلحات النقدية ، ونكتفي بنماذج كتاب الشعر في هذا الباب

والموافقة اتحاد وذلك انه لا تخلو الموافقة ان تكون في كل اللفظ وكل المعنى وهذا مثل قول الشاعر ...[ومثل قولهم طويل النجاد طويل العماد] ص 239 ، כ ה .

والقوافي عند العرب هي موافقة في المقدار وفي بعض اللفظ وذلك إما في حرف واحد وهو الأخير وإما في حرفين [وهو الذي يعرفه المحدثون باللزوم] ص 241،כט.

IV - الشواهد القرآنيـــــــــــــــــــة

ورد في النصوص التي درسناها 192 شاهدا ، غير المترجمون منها 18 وحذفوا 37 وقرأوا 47 قراءة خاطئة ، وحذفوا 56 لفظا أوجملة وغيروا 30 لفظا . وهذه بعض نماذج منها .

نماذج من اخطاء القراءة في شواهد القرآن

20 - شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولــــوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم الكشف 153 و 234 ، آل عمران 18	20-העיד האל שאין אלוה זולתו והמלאכים המשיכו הידיעה קימת באמת אין אל בלתי העזיז החכם 105 ب ت : والملائكة توالوا (تابعوا) العلم ... لاإله بدون العزيز .. קימת בקושם ...אלוה העזיז 120 أ
21 - أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم الكشف 224 ، آل عمران 165	21 -אשר מצאתכם תלאה +[כי] כבר מצאתם כאשר אמרתם אם זה מעט הוא מ אצלנפשותיכם 118أ ت : ...الذي ...لانه قد أصبتم كما قلتم إن هذا قليل
48 - فاتوا بعشر سور مثله مفتريات كشف 214 ، هود 13	48 - הביא עשר חומות כמותו שקטות (שקרות ؟) ت : ... بعشر أسوار ... 116 ب
50 - له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله· كشف 227 ، الرعد 11	50 - לו עושים מלפניו ומאחריו ישמרונו ממצות האל 118 ب ت : له معاقبون ... يحفظوننا من وصايا الله
98 - وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذ لارتاب المبطلون كشف 219. العنكبوت 48	- ולא + שלחת מלפניו + ספר ולא תאחרהו בימינך + + המבטלים ت: وما أرسلت من قبله ولا تؤخره بيمينك117ب
155 - وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا 14 لنخرج به حبا ونباتا (15) وجنات ألفافا (16) كشف 198 . النبأ 14-16	155 - והורדנו מהשמים מים + + + + + + + + 13ب ت : وأنزلنا من السماء ...
156 - فلينظر الإنسان ممّ خلق (5) خلق من ماء دافق (6) الكشف 152 . الطارق (86) 5-6	156 - הנה יעין האדם מה שנברא ממה זה + + 105أ ت: فلينظر الانسان ما الذي خلق خلق من هذا؟

157 - أفلا ينظرون الى الإبل كيف خلقت(17)
والى السماء كيف رفعت (18)
الفصل 2 . الغاشية (88) 17-18
نفس الآيتين . الكشف 152 . الغاشية 17

157- + יעינו אל + איך נברא
ואל השמים איך + 177أ . 8ك

היה יעין אל המנורים איך נבראו
ت : كان ينظر الى المضيئات ...105أ

V - شـــواهد الــــــــــــحديث

ورد في النصوص عشرون حديثا ، حذف مترجم الكشف واحدامنها ،وقرأالمترجمون 8 ألفاظ خطأ، وغيروا 6 ، وحذفوا 11.

نماذج من أخطاء القراءة في شواهد الحديث

6 - قال عليه السلام
إن ربكم ليس بأعور (الكشف) 174

6 - אמר אלדגאל
ואזנניכם אינו + 109 أ
ت : قال الدجال ...

16 - خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل
الجنة يعملون ، وخلقت هؤلاء للنار وبأعمال
أهل النار يعملون 223

16 - בראתי אלה לשד וכמעשה בעלי
השד יעשו ובראתי אלה להאש וכמעשה
ت: ...خلقت هؤلاء للجن وبأعمال أهل الجن ...

18 -... ما من شيئ لم أره إلا وقد رأيته
في مقامي هذا حتى الجنة والنار 250

18 - אין מדבר שלא אראה אם לא שכבר ראיתו
במקומי זה עד השדים והאש 122 ب
ت : ... حتى الجن والنار ...

VI - شـواهد الشـــــــــــــــعر

لم ترد الشواهد الشعرية في هذه الأعمال التي درسناها إلا في كتاب الشعر ولم يترجم مدها المترجم إلا بيتين وغير بيتين بموروث يهودي .

نماذج من اخطاء القراءة في شواهد الشعر

2 - وذلك مثل قول المتنبي : כמו אמרם . ت : مثل قولهم :
على قدر أهل العزم تأتي العزائم * وتأتي على قدر الكرام المكارم
כפי שעור אנשי העונש תבונה הענשות * ותבאנה כפי שיעור הכבוד הכבודות . כט
ت : على قدر أهل الغُرم تأتي الغرائم .

هـــذه نـمـاذج مـمـاطـرأ عـلـى هـذه الـنـصـوص ، وهو بعض من كل ، إذ أحصينا ، د م كثير من الـتساهل ، عند مترجم تهافت التهافت المجهول 274 انحرافا ، وعند قلونيموس 184 ، وعند متر.ـم فصل الـمـقال 91 ، وعند مترجم الكشف 110 ، وعند مترجم كتاب الشعر 87 ، هذا دون احتساب المكرر من هذه

الأخطاء ، وبدون احتساب أخطاء ترجمات عناوين الكتب الواردة في النصوص المذكورة ، مثل ترجمة مترجم الكشف عنوان كتاب الغزالي **مشكاة الانوار** بـ" شك الانوار " **والمنقذ من الضلال** بـ " مدقق الضلال " . وبدون التعرض إلى ما طرأ على أسماء الأعلام والمذاهب والفرق والإستشهادات النثرية ، وكذا ما طرأ على النص بسبب الريادات وهي كثيرة ومتنوعة .

فهل يمكن لهذا الذي طرأ على هذه النصوص أن يفسر آراء علماء اللاتين المتناقضة تجاه التراث العربي الإسلامي الوسطوي ؟ الا يمكن أن يكون هذا الأمر أدعى إلى العود من حديد إلى هذا التراث العربي - العبري المنسي ، لاستجلاء أمره ، إذا أردنا حقا أن نؤرخ لهذه الحركة العلمية تأريخا علميا أكاديميا سليما ؟ طريق بدأناه وعزمنا على أن تكون ترجمات ابن رشد فاتحته ، لنتبعه ، إن أراد الله وتهيات الإمكانيات البشرية والمادية ، بمراجعة كل التراث العربي الوسطوي المترجم إلى اللغة العبرية .

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

صدى نظريات ابن رشد
في أوروبا الغربية القروسطية

د. علـــي الشنـــوفـــي

جامعــة تونــس

حلّ المغرب محلّ المشرق في نصرة علوم الفلسفة في عهد دولة الموحّدين التي دان لها جميع بلاد المغرب من البحر المحيط الأطلسي إلى برقة وإلى جزء من بلاد إسبانيا. وفي هذه الدولة كان الملك أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي الذي توفّى سنة 580 هـ/ 1184 م. مثل الخليفة العباسي السابع المأمون الذي توفى سنة 218 هـ/ 833 م. والذي نشّط حركة النقل إلى اللسان العربي ببيت الحكمة في بغداد لأهم تآليف القدامى خاصة منها المكتوبة باللسان اليوناني. وهكذا ازدهرت في عهد هذا الخليفة الموحّدي علوم الفلسفة خاصة على يد ابن باجة الذي توفى سنة 533 هـ/ 1138 م، ومن آثاره «**تدبير المتوحّد**» و«**رسالة الوداع**» وكذلك على يد ابن طفيل الذي توفى سنة 581 هـ/ 1185 م. وله قصّة «**حيّ بن يقظان**» حاول فيها التوفيق بين الفلسفة والدين. وفي هذا الصدد قال ابن باجة: «إنّ الهدف من الفلسفة هو التطوّر التدريجي للفكر البشري إلى حدّ امتزاجه بالفكر الإلاهي». أمّا ابن طفيل فإنّه ينتسب إلى الأدب الكوني وهو الذي بيّن أن العلم المحصّل عليه بالسّبل الطبيعية هو في توافق تامّ مع الوحي القرآني.

هذا الرأي اهتم بتوضيحه أبو الوليد محمد بن رشد المولود بقرطبة سنة 520 هـ/ 1126 م. والمتوفى بمراكش سنة 595 هـ/ 1198 م. فهو بعد أن درس الكلام والفقه والشعر والطبّ والرياضيات والفلك والفلسفة قدّمه ابن طفيل لأبي يعقوب يوسف فعيّنه قاضياً في قرطبة. لكن في سنة 593 هـ/ 1195 م، جرى ما لم يكن في الحسبان وكانت محنة ابن رشد القاسية حين نفاه من قرطبة الخليفة الموحدي يعقوب المنصور بن يوسف وهكذا بقي ثلاث سنوات في منفاه بقرية أليسانه ثمّ عاد إلى عهد النعمة ولكنّها عودة لم يمض عليها بضعة أشهر حتّى وافاه الأجل في يوم الخميس التاسع من صفر سنة 595 هـ/ 10 ديسمبر سنة 1198 م.

فدفن في مرّاكش ثم نقل بعد ثلاثة أشهر إلى قرطبة إلى قبر أجداده. قال ابن عربي (ت. سنة 638 هـ/ 1240 م) الذي شهد نقله: «ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدّابة جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر»[1].

من هذه التواليف، كما قال ابن عربي، عدد من مصنّفات ابن رشد ومنها كتابه في الطبّ «**الكلّيات**» حرّره بين سنة 558 هـ/ 1162 م، وسنة 565 هـ/ 1169 م. عندما كان قاضياً بإشبيلية. ومن تآليفه كتاب «**فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال**» حرّره سنتي 575 هـ/ 1179 م، و 576 هـ/ 1180 م، كما حرّر إذّاك كتابه «**الكشف عن مناهج الأدّلة**». ومن تآليفه أيضاً كتاب «**تهافت التهافت**» كتبه دفاعاً عن الفلسفة وضدّ الغزالي (ت. سنة 505 هـ/ 1111 م.) صاحب كتاب «**تهافت الفلاسفة**». ومن تآليف ابن رشد شروحه الكثيرة على الفيلسوف اليوناني أرسطو (ت. سنة 322 ق. م) الذي تأثرت بوادر التفكير العربي بتآليفه التي نقلها إلى العربية ببيت الحكمة في بغداد النقلة السريان وأهمّهم إسحاق بن حنين (ت. سنة 299 هـ/ 911 م). الذي نقل إلى العربية كتاب مؤسس مذهب فلسفة المشّائين أرسطو وهو كتاب «**المقولات**» الذي يبحث في الأنواع الأساسية التي يقال بموجبها الموجود من جوهر وعرض. وهذا الكتاب كان له تأثيره البعيد في الفلسفة العربية وفي تعاليم الفارابي (ت. سنة 339 هـ/ 950 م) وابن سينا (ت. سنة 428 هـ/ 1037 م) وابن رشد الذي سمّاه فلاسفة الغرب «**الشارح**».

---

(1) انظر: يوحنا قمير، ابن رشد، بيروت 1953، جـ 1، ص 12.
انظر كذلك: دائرة المعارف الإسلامية، مقال فلسفة، ص 51 ـ 53.
انظر أيضاً:

- Jeanne Ladjili- Mouchette, *Histoire Juridique de la Méditerranée, Droit romain, Droit Musulman,* Tunis, 1990, pp. 366- 367.

- A.M.Goichon, *Influence d'Avicenne en Occident*, 1951, pp. 373 - 385.

- Mongi Chemli, *La philosophie morale d'Ibn Bajja (Avempace) à travers le"Tadbîr al-Mutawahhid" (Le Régime du Solitaire)*, Tunis, 1969, pp. 21- 22- 23.

لقد كان إعجاب ابن رشد بالفلسفة اليونانية الأرسطية عظيماً إلى حدّ أنه اعتبرها مقياساً تعرض عليه سائر الحقائق أو الأفكار في سائر الأزمان. وهذا الإعجاب ربما كان سبباً لحرصه على متابعة ما أدخله الفارابي وابن سينا على فلسفة أرسطو من تغيير ونقده لهما لأجل ذلك. ونحن نرى ابن رشد تبعاً لتقسيمه الناس إلى مراتب ثلاث: عامة وأهل الجدل وخاصة الخاصة يتعرّض للقضايا الميتافيزيقية أو العقائدية ويبسطها بطريقتين متباينتين. فهو في «**الكشف عن مناهج الأدلة**» يعرض لتلك القضايا بكيفية تناسب عقلية العامّة من الناس بطريقة خطابية بعيدة عن الجدل والبرهان بينما في كتابه «تهافت التهافت» يعرض للقضايا نفسها بطريقة برهانية موجّهة لخاصّة الخاصّة. وهكذا ظهر ابن رشد في كتبه الموضوعة للعامة وكأنه سنّي معبّر عن رأي فقهاء الأندلس في تحريم الكلام. وهكذا سار بين المغاربة احترامه كفقيه سنّيّ كبير يكره التأويل والفلسفة. وما ذلك إلاّ لأنّ أهل السنة حاربوا كلاًّ من المجسّمة والحشوية والمعتزلة. وقد التجأ ابن رشد لتزكية موقفه من الفلسفة إلى عدّة شواهد من القرائن. وهكذا صيّر ابن رشد البرهان العقلي شيئاً باطنياً وليس قاسماً مشتركاً بين سائر الناس كما قال الفيلسوف الفرنسي ديكارت (ت. سنة 1061 هـ/ 1650 م) الذي تقوم فلسفته على التحرّر من الفلسفة التقليدية المدرسية واشتهر بقوله: «أنا أفكّر إذن أنا موجود». ولعلّ موقف ابن رشد من البرهان العقلي هو الذي جعله يحمل على الغزالي وعلى باقي الأشاعرة لأنهم يشيعون بين الجمهور من الناس روح التفكير البرهاني ويبسطون أمامه قضايا العِلْم الإلآهي. ولذلك حكم ابن رشد على كتب الغزالي بالمنع والحجز لأنّها تشيع بين عامة الناس العلم الإلآهي الذي يقوم على أساس البرهان العقلي.

إن ابن رشد أعظم فيلسوف عربي عرفه التاريخ وهو آخر فيلسوف مشّائي عرفته الأندلس. فماذا كان صداه في أوروبا القروسطية؟ ونحن قبل الإجابة عن هذا السؤال نورد بعض المعلومات الإجمالية عن حالة أوروبا الغربية طوال فترة القرون الوسطى. وقبل ذلك نعرّف بهذه الفترة التي تمتدّ من سنة 476 م إلى سنة

1453 م، أما سنة 476 م فهي سنة نشأة الممالك البربارية بها: مملكة الإفرنج في فرنسا ومملكة الألمان في جرمانية على الرين ومملكة الفيزيقوط في إسبانيا، وذلك إثر سقوط الإمبراطورية الغربية وعاصمتها روما. وأما سنة 1453 م فهي سنة نهاية إمبراطورية الشرق البيزنطية وسقوط مدينة القسطنطينية بأيدي المسلمين.

تلك هي الفترة التاريخية القروسطية ولا يستطيع أحد أن يعرف القرون الوسطى دون أن يعرف شيئاً عن الإمبراطورية الرومانية التي ظهر ضمن حدودها البرابرة الجرمان ونشأت بعد تطوّر طويل دول أوروبا الحالية. ففي مطلع القرن الخامس الميلادي لم تكن توجد حكومات مستقلّة في أوروبا الغربية إذ جميع البلاد التي تشكّل اليوم فرنسا وإسبانيا وإيطاليا وإنكلتره كانت مملكة واسعة النطاق خاضعة للإمبراطورية الرومانية. وكانت بلاد الجرمان مقاطعة حاول الرومان ـ دون جدوى ـ الاستيلاء عليها.

كانت حدود الإمبراطورية الرومانية تمتدّ على جنوبي غربي أوروبا وغربي آسيا والقسم الشمالي من إفريقيا. وهذه الإمبراطورية الرومانية قد ورثت حضارة أثينا والإسكندرية وأنطاكية وقرطاج ورغم اختلاف درجة حضارات الشعوب التي كانت خاصة لها بقيت إمبراطورية متماسكة مدّة خمسة قرون.

أمّا مملكة الإفرنج بفرنسا فأول ملوكها برز سنة 481 م، وهو كلوفيس الأول Clovis I اتّخذ مدينة باريس عاصمة ملكه. وهو جرماني الأصل كان وثنياً ثمّ تنصّر وكان لاتّحاده مع البابا أثر عظيم في تاريخ أوروبا الغربية. ومات كلوفيس سنة 511 م، وفي مدة ثلاثمائة سنة حتى مجيء الملك شارلمان ندر أن تجد في أوروبا الغربية كاتباً يستطيع أن يصف حوادث زمنه. والمؤرّخ الوحيد الذي يجدر ذكره في القرن السادس الميلادي وكان عامّياً تقريباً هو غريغوري أسقف مدينة تور Grégoire de Tours، توفي سنة 594 م. الذي كان يتأسّف في كتابه: **«تاريخ فرنسا»** على الحالة المحزنة التي وصلت إليها الثقافة في زمنه وهو يقدّر تماماً جهله

ويعبّر عن ذلك باللغة اللاتينية الخاطئة في قوله: «فُقِد من بيننا من يدرس الأدب في زماننا»[1].

ففي هذه الفترة من تاريخ أوروبا الغربية تضافرت عوامل عديدة على إهمال التعليم حتى أنّ دور الكتب التي حفظت في المعابد والهياكل قد اندثرت وأتلفت بسبب تعصّب النصارى الذين وجدوا في هذه الكتب الوثنية ما يتنافى مع ديانتهم. وهكذا خربت من قبل البرابرة عواصم الثقافة مثل قرطاج وروما والإسكندرية وميلانو. على أن الميراث العظيم الذي تشكّل ببطء منذ زمن المصريين والفنيقيين والقرطاجيين واليونان والذي يؤلّف عناصر الحضارة الرومانية لم يضع كلّه، بل بقي منه بقيّة حفظها العرب والمسلمون هي نواة للأجيال الحاضرة واللاحقة.

ثمّ في القرن الثامن الميلادي أصبحت حدود البلاد العربية الإسلامية تمتدّ من نهر السند والصين شرقاً إلى المحيط الأطلسي بما في ذلك الأندلس غرباً، ومن البحر العربي والصحراء الإفريقية الكبرى جنوباً إلى جبال طوروس في الأناضول شمالاً. وبداية من هذا القرن أصبح الإسلام والنصرانية دينين متلازمين لا يفترقان. فمنذ ذلك الحين ساهم الفلاسفة الشرقيون في نهضة الفكر النصراني فأمسى مصير الجميع مصيراً مشتركاً وتاريخهما تاريخاً واحداً أو يكاد. فالفتح الإسلامي فرض نفسه في بلدان كانت متشبّعة بالحضارة اليونانية وبها توسّع نصراني ملحوظ. وكان علماء تلك البلدان قد واصلوا بعد الفتح الإسلامي طلبهم لمعرفة ثقافة الفلسفات القديمة مستعملين اللغة العربية فأثّرت تآليفهم لدى المفكرين النصارى في أوروبا الغربية. وهكذا برز في القرن التاسع الميلادي في مجال الحركة الفكرية النصرانية الراهب الإيرلندي أريجين سكوت (ت. سنة 878 م) Erigène Scot وهو أوّل فيلسوف نصراني عاصر أول فلاسفة المسلمين، يعقوب بن إسحاق الكندي (ت. سنة 873 م) ذلك المتبصّر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية

---

(1) انظر: رفيق المهايني، تاريخ الخلافة الأموية والعباسية، دمشق، 1951، ص 32 ـ 61 ـ 62.

والذي احتذى في تآليفه حذو أرسطو. وقد تأثّر سكوت الإيرلندي بالأفلاطونية الحديثة، وحاول تجريدها من الحلولية ودعا إلى التوفيق بين الدين والفلسفة. وما إن حلّ القرن العاشر الميلادي حتى صارت دولة العلم العالمية هي دولة الإسلام، إذ المسلمون أسّسوا جامعات لأنفسهم وللنصارى معاً ببغداد والقيروان والأندلس وصقلية فأقبل الجميع على التعلّم باللسانين العربي واللاتيني. وهكذا ما إن حلّ القرن الحادي عشر الميلادي حتّى تأثّرت الحركة الفكرية بأوروبا الغربية بنشاط خريجي جامعة سالرنو Salerno ودير الرهبان بمونتي كاسينو Monte Cassino فجامعة ساليرنو تمّ تأسيسها حسب إحدى الروايات، على يد ثلاث شخصيات، أحدها لاتيني، والثاني يوناني، والثالث عربي[1].

ومن هذه الجامعة تسرّبت الحركة العلمية إلى جامعات نابلي وبولونيا وبادوفا وأخذت طريقها إلى غيرها من المعاهد العلمية في شمال إيطاليا وإمارات جرمانيا. أما دير الرهبان بمونتي كاسينو وهو دير أسّسه النورمان وأسندوا رئاسته إلى التونسي قسطنطين الإفريقي (ت. سنة 1087 م) خريج بيت الحكمة الأغلبي القيرواني وعلى يده تخرّجت طبقات من المترجمين من اللسان العربي إلى اللسان اللاتيني إلى أن انتهت إلى المترجم جيرارد الكريموني (ت. 1187 م) Gérard de Crémone الذي استقدمه ملوك إسبانيا إلى طليطلة بعد استعادتها لحكمهم سنة 1085 م. وهناك تولّى إدارة مدرستها للترجمة فترجم من اللسان العربي إلى اللسان اللاتيني أكثر من سبعين كتاباً من كتب الفلسفة والهيئة والهندسة والطب والكيمياء وأحكام النجوم. وأهمّ تلك الكتب كتاب «**المجسطي**» لبطليموس (ت. سنة 168 م)، وكتاب الفارابي في العلوم وكتاب الرياضيات «**الجبر والمقابلة**» للخوارزمي (ت. سنة 849 م)، وكتاب «**البارع في أحكام النجوم**» لابن أبي الرجال القيرواني (ت. سنة 1040 م). وفي هذا السياق يتعيّن التذكير بنشاط الفيلسوف الإنجليزي أديلارد أوف باث (ت. سنة 1150 م) Adelard of Bath وهو

(1) انظر: Pierre Ducassé, *Les Grandes philosophies*, Paris, 1943-, pp 50- 51- 52- 54- 55.

راهب بندكتي اشتهر بنقل الكتب العربية إلى اللغة اللاتينية، ومن ذلك نقله منها **«كتاب الأصول»** Les Eléments لأقليدس Euclide الرياضي اليوناني الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد[1].

أهم مصادر الحركة الفكرية في أوروبا الغربية القروسطية:

هذه المصادر ثلاثة هي **رومانية يونانية إسلامية. ذلك أن العالم الروماني** وهو عالم كان يعيش على ترابه القسط الأساسي للمجتمع الأوربي القروسطي هو عالم ترك مخلّفاً سياسياً واجتماعياً تمثّل في مؤسسات العهد القديم وفي أخلاقياته وذكرى الإمبراطورية الرومانية وتشريعاتها مع الاحتفاظ باللغة اللاتينية في المؤلفات البيداغوجية والخطابة والفصاحة والشعر. وإلى جانب تأثير هذا الموروث الحضاري ظهر عمل السلطة اللاهوتية من خلال عمل الآباء الرهبان اللاتينيين وسط مجتمع متمسّك بنصرانيته سيما وأنّ منّة التعليم كادت تكون في الجزء الأكبر منها موقوفة على الرهبان الأكليريكيين.

أما العالم اليوناني فهو بموجب موقعه الجغرافي عالم أبعد مسيّج بلغته اليونانية رغم أنه من الوجهة العلمية كان يحوي نفائس أرقى من تلك التي حواها العالم اللاتيني. فالعبقرية اليونانية كانت طرحت عدّة قضايا يثيرها العقل ويباشر بالتناوب مظاهرها الأكثر تنوّعاً.

فأفلاطون (ت سنة 347 ق. م) وأرسطو قد كانا أوجزا في صور وأنظمة مقابلة جوهر الفكر اليوناني وغذّيا مجالات الحضارة اليونانية. فمن هذه المصادر تقبّل عهد القرون الوسطى الزعزعة العارمة في مجال البحث الفلسفي. وليس من العسير أن نرى وسط هذا الخضّم الأدبي الفلسفي فكر أفلاطون أو فكر أرسطو أو

(1) انظر: بطرس دوكاسي، الفلسفات الكبرى، ص 48. انظر كذلك: حسن حسني عبد الوهاب، ورقات، جـ 1، ص 212. انظر أيضاً: سلفادور غومث نوغاس، الفلسفة الإسلامية وتأثيرها في فكر الغرب أثناء العصور الوسطى، ص 81.

فكرهما معاً، هذا مؤسس الأكاديمية والآخر مؤسس الليسي يملكان الرئاسة في ميدان الفكر الفلسفي الإنساني. وتجدر الإشارة إلى أنّ ما قام به أرسطو يمثل نتيجة أوسع مدى للعمل الفكري الذي قامت به المدارس الطبيعية والمثالية في العهد القديم بعد أن تكوّنت الجدلية على يد الفلاسفة الإيليين Eléates مثل Xénophane كسينوفان (ت. نحو 355 ق. م) وهو فيلسوف يوناني من تلاميذ سقراط (ت. 399 ق. م) وَبَـرمنيـدس Parménide (عـاش مـن سنـة 540 إلـى سنـة 450 ق. م) فيلسوف يوناني قال: إن الكائن دائم أزلي وزينون الأيلي Zénon d'Elée (عاش في القرن الخامس ق. م) قال بعدم وجود الحركة.

وأما العالم العربي الإسلامي فحضارته باتصالها باللاتينيين عن طريق إسبانيا وصقليّة وجنوب إيطاليا والحروب الصليبية قد تميّزت بكونها حضارة ازدهرت بفضل تأثّرها باليونانيين نتيجة نشاط مفكّريها الذين اعتنوا بدراسة أعمال أفلاطون وأرسطو خاصة حسب منهجهم فأضافوا إليها معطيات نظرية ذات أهمية. ويتّضح ذلك في أعمال أعلام الفلاسفة المسلمين أمثال الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد[1].

الحروب الصليبية وأثرها في تطوّر الحياة بالممالك الأوروبية الغربية:

تكوّنت بأوروبا الغربية في القرن الثاني عشر الميلادي ممالك حديثة في كل من فرنسا وإنجلتره وجرمانية الألمانية وإسبانيا الفيزيقوطية، تأثّرت شعوبها باتّصالها بالمسلمين سيّما إبّان الحروب الصليبية التي شنّت للاستيلاء على الأراضي المقدّسة. وهي حروب توالت حملاتها الثمانية في تتابع بداية من سنة 1096 م حتّى إلى يوم 25 أوت سنة 1270 م، وهو يوم وفاة قائد تلك الحملة الصليبية الثامنة، وذلك في خليج قرطاج وهو ملك فرنسا لويس التاسع الذي أدرج في عداد

(1) انظر: بيار دوكاسي، الفلسفات الكبرى، ص 48 ـ 55.

القديسين سنة 1297 م[1]. علماً بأن الحملة الصليبية الأولى شنّت سنة 1096 م، وانتهت سنة 1099 م باحتلال مدينة القدس وبها أسّس الصليبيون مملكة برئاسة قودفروى دوبيّون (ت. سنة 1100 م) وزالت تلك المملكة بعد انتصار صلاح الدين الأيوبي (ت. سنة 1193 م) في معركة حطّين في سبتمبر سنة 1187 م وإذّاك استعاد بيت المقدس للمسلمين[2].

وقد كانت هذه الحروب الصليبية حلاًّ لكثير من مشاكل أوروبا الغربية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً. أما سياسياً فقد وجد الأمراء الإقطاعيون الصغار في هذه الحروب فرجاً لهم لتأسيس إمارات واسعة في بلاد الشام. وكانت هذه الإمارات عبارة عن مستعمرات إقطاعية آوى إليها المهاجرون الغربيون. وأما اقتصادياً فإنّ الحروب الصليبية أوجدت سوقاً تجارية واسعة لأهل الغرب في بلاد المشرق أخذوا منه ما يحتاجون من غذاء ولباس وترف. وأما اجتماعياً فقد كانت هذه الحروب وسيلة لتحرير طبقات المجتمع الأوروبي من الإقطاعية فتخلّص الفلاّح من ظلم السيد، والأرقّاء من عبوديتهم، ونشطت حالة الصنّاع كثيراً، وتبعاً لهذه الحروب

---

(1) انظر: محمد بن عثمان السنوسي، الرحلة الحجازية، تحقيق علي الشنوفي، تونس 1976، جـ 1، ص 178، وص 179 حيث قال:

«أشار البابا اينوشنتوس الرابع على لويس التاسع ملك فرنسا بمحاربة تونس وطرابلس ومصر أولاً فوصل إلى دمياط سنة 1249 م. وخاب في وقعة المنصور سنة 1250 م، ووقع في الأسر فدفع الفداء وبقي بفلسطين إلى سنة 1252 م، ثم عاد إلى فرنسا ثم قصد تونس في الحملة الصليبية الثامنة في صائفة سنة 1270 م في جيش عظيم وقد أصيب جيشه بالطاعون ومات حول قرطاج فدفن هناك. وفي ذلك قال الشاعر التونسي أحمد بن إسماعيل الزيّات:

يـا فـرنسيـس تـونـس أخـت مصـر   فتـوقّـع لمـــا إليـه تصيـــر
لــك فيهــا دار ابــن لقمــان بيــت   وطـواشيـك منكـر ونكيـر

(2) انظر: عبد المتعال الصعيدي، المجدّدون في الإسلام، ص 252.

انظر كذلك: خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنّوفي، بيت الحكمة، قرطاج، 1990، ص 299 ـ 300 ـ 301.

ازداد البحر الأبيض المتوسط انفتاحاً أمام المعاملات التجارية[1].

هكذا أصبح الصليبيون إثر عودتهم إلى بلدانهم يعيرون اهتماماً فائقاً لحسن الهندام وأناقة الزيّ ولبس الحليّ واقتناء المجوهرات من المشرق وتعوّدوا شراء ما هم في حاجة إليه بَدَلاً من صنعه وتلك ظاهرة تعدّ من أسباب نموّ التبادل التجاري فأخذت المدن تزداد نمواً حول الساحات التجارية وبالأسواق الموسمية التي كانت تنشط تحت رعاية الكنيسة. وهكذا أصبحت البورجوازية متفوّقة على طبقة الأشراف وإذ ذاك برزت مناصرة طلب العلم وتمّ بالجهود المكثفة التغلّب على ما كان موجوداً من ظروف معاكسة وموانع من كلّ صنف كفقدان إمكانية العيش الرغد وفقدان الإيرادات المالية وندرة المدارس التعليمية والأساتذة وعسر امتلاك ناصية علم من العلوم التي كانت كتبها قد ضاع جزء كبير منها وأحسن تلك الكتب صعب المنال لكونها مكتوبة بلغات قليل من كان يحذقها وكذلك لغلاء كلفتها. فهذا الوضع لم يكن ليساعد على نشر التعليم سيّما وأن التعلّم كان محصوراً في نطاق الإنصات إلى الدروس الشفوية وإلى الذاكرة.

وفي مطلع القرن الثاني عشر للميلاد زالت أو تكاد هذه المصاعب عندما أخذت المدارس والجامعات العالية تنتشر في مختلف أنحاء الممالك الأوروبية الغربية. وكانت هذه المدارس والجامعات تؤسّس في الغالب قرب الكنائس الأسقفية[2].

أشهر الجامعات في أوروبا القروسطية:

تأسّست جامعة باريس في سنة 1120 م، وأصبحت في سنة 1150 م مؤسّسة كنائسية أسقفية لها امتيازات مخوّلة لها من الملك والبابا. فكان لها وحدها حقّ نشر التعليم. ثمّ في سنة 1257 م تأسّست جامعة السربون بباريس كمعهد عمومي

(1) انظر: Emile Felix Gauthier, *Mœurs et coutumes des musulmans*, Paris 1931, p. 248.

(2) انظر: R. Broby- Johansen, *Hverdagskunst, Verdenskunt*, Copenhague, 1946, pp 83- 87- 104- 106.

مستقلّ لنشر التعليم العالي. وهذه الجامعة أسّسها روبيرت دو سربون Robert de Sorbonne بغية تمكين فقراء الطلبة من دراستهم لعلم اللاهوت (التيولوجيا). ومن أشهر الجامعات التي تأسّست في هذه الفترة جامعة بولونيا بإيطاليا وجامعة أكسفورد Oxford سنة 1163 م، وجامعة كمبردج سنة 1284 م Cambridge بإنكلتره. وكانت جامعات فرنسا وإيطاليا تُؤثِر العلم والجانب النظري في الفلسفة والاستدلال المنطقي والترتيب والتوضيح بينما كانت جامعات إنكلترة تُؤثِر العلم الواقعي إلى جانب المثالية الأفلاطونية. وكانت الجامعات التي أسّست في الفترة نفسها مثل جامعة كولونيا تُؤثّر جمع المعارف إلى جانب تصوّف الأفلاطونية الحديثة. وهذه الحركة العلمية بتلك الجامعات كانت تقوم على أساس الكتب الفلسفية المنقولة خاصة عن اللغة العربية واليونانية ولا سيما منها كتابات أرسطو. وامتازت في هذا الميدان جامعة باريس وجامعة أوكسفورد. وامتازت جامعة باريس بقوة استقلالية أساتذتها وعدم خضوعهم للسلطة الأسقفية الدينية. ففي سنة 1200 م، اجتمع أساتذة جامعة باريس وأعلنوا تمام انفصالهم عن تلك السلطة وكانت الكنيسة تحارب بعض كتب الفلسفة مثل كتابات أرسطو في الطبيعة.

أعلام الدراسات الفلسفية بجامعات أوروبا الغربية القروسطية:

اقتصرت هذه الدراسات حتى إلى نهاية القرن الثاني عشر للميلاد على علم المنطق والميتافيزيقا، أي علم ما وراء الطبيعة وعلم ما وراء الكون. وهو علم فلسفي ديني يبحث عمّا وراء عالمنا المنظور مما لا تدركه حواسّنا لأنها محدودة الوظيفة كالآلاه الذي لا يدرك إلاّ بالمكاشفة على رأي المتصوفين أو الملائكة أو الجنة أو النار. هذا القسم يسمّى: اسكاتولوجيا أي وصف العالم الآخر.

أما القسم الدنيوي من الميتافيزيقا فهو ما يسمّيه أرسطو الفلسفة الأولى التي تدرس الموجود من حيث أنّه موجود. فهي تبحث عن الأشياء في أسبابها وعللها وجوهرها ثم ترتفع إلى دراسة أعلى للمبادىء والعناصر والعلل الأولى ثمّ ترتفع إلى المبدأ الأعلى الذي ليس وراءه شيء فهي تلبّي حاجة الإنسان إلى فهم شامل

قائم على الفطنة البشرية. ثم حصل توسّع حين اتّخذ الفكر القروسطي مواقف متنوّعة تجاه أفكار العهد الكلاسيكي القديم وأنظمته وأحدث أنصار أفلاطون وأرسطو في القرن الثالث عشر للميلاد مدارس فكرية لها برامج بعضها يقول بعدم التساهل في البحث الفلسفي وبعضها يقول بالنقرة الفلسفية والبعض الآخر من المدارس يدعو إلى الوفاق والاختيارية. وأحدث هذا النمو العلمي في ميدان الدراسات المقدّسة ردّة فعل وتكّونت تيارات فقهية لاهوتية وفي وسط ذلك تحقّق النموّ المتغلّب لفائدة التيار الذي تولّد عنه نشاط فكري فلسفي قويّ قاده عديد من الأساتذة الجامعيين منهم:

ألبير الكبير (ت. سنة 1280 م)[1] Albert le Grand (Saint)

توما الأكويني (ت. سنة 1274 م)[2] Thomas d'Aquin (Saint)

سيجر دوبرابانت (ت. سنة 1281 م)[3] Siger de Brabant

روجي بيكون (ت. سنة 1294 م)[4] Roger Bacon

---

(1) انظر بخصوص مُعَارضته للرشدية اللاتينية: أرنست رينان ابن رشد والرشدية تعريب عادل زعيتر، القاهرة 1957، ص 244 ـ 245 ـ 246 ـ 247). وبخصوص ترجمته:

Thomas M. Schwertner, *St. Albert the great*, 1932; Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol.2 (1923), Michel Schooyans, *Bibliographie philosophique de saint Albert le Grand* (1931- 1960).

(2) انظر: بخصوص معارضته للرشدية اللاتينية، أرنست رينان، المرجع ذاته، ص 248 ـ 257.

انظر كذلك: عبد المتعال الصعيدي، المرجع ذاته، ص 225. انظر أيضاً:

Etienne Gilson, ***Le Thomisme*** (1922); M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint* ***Thomas d'Aquin***; Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{o}* ***Siècle***, 2ème éd. (1911).

(3) انظر: بيار موندوني، سيجر دوبرابانت الآنف الذكر باللسان الفرنسي. انظر كذلك: عبد المتعال الصعيدي، المرجع ذاته، ص 255.

(4) انظر: عبد المتعال الصعيدي، المرجع ذاته، ص 253 ـ 254.

القدّيس بونافانتور (ت. سنة 1274 م)[1] Bonaventure (Saint)

ريمون لولل (ت. سنة 1315 م)[2] Raimond Lulle (L'Illuminé)

دخول كتب أرسطو إلى العالم اللاتيني النصراني:

لهذا الدخول فترتان:

الأولى: تمتدّ من مطلع القرن السادس وتتواصل إلى منتصف القرن الثاني عشر.

والثانية: تحتوي على نهاية هذا القرن الثاني عشر وتستغرق كامل القرن الثالث عشر.

فالفترة الأولى دامت سبعة قرون ولم يتمّ الاطّلاع فيها إلاّ على كتابات أرسطو في المنطق (الآلة Organon) أما القرن الثالث عشر فقد ظهرت أثناءه جميع كتابات أرسطو. وتجدر الإشارة إلى أنه في مطلع القرن الثاني عشر أي نحو سنة 1120 م. أخذت تظهر بعض كتابات أرسطو في المنطق مترجمة من اليونانية إلى اللاتينية... ثمّ في منتصف هذا القرن تحصّل الغرب الأوروبي النصراني على كامل كتاب المنطق لأرسطو. ومن الثابت أن جيرار دو كريمون قد ترجم من العربية إلى اللاتينية بعض كتابات أرسطو Les Analytique postérieurs مرفوقة بشرح Thémistius وترجم غير هذا كما ذكرنا آنفاً، وقضى القسط الأكبر من حياته في طليطلة منذ سنة 1134 م، وترجم من كتابات أرسطو تلك التي تبحث في العلوم الطبيعية والفيزياء والسماء والكون والفساد. وفي نهاية القرن الثاني عشر ومطلع القرن الثالث عشر انتشر من كتابات أرسطو مؤلّفاته في العلوم الفيزيقية والميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) وهي كتب وردت من إسبانيا العربية وتبعتها

(1) انظر: دائرة المعارف الإنكليزية، جـ 1، ص 17.

(2) انظر: بخصوص مُعَارضته للرشدية اللاتينية: أرنست رينان، المرجع ذاته، ص 268 ـ 269 ـ 270، انظر كذلك: عبد المتعال الصعيدي، المرجع ذاته، ص 256.

ترجمات ابن سينا مُلَخِصُّها وشارحها ابن رشد وهو أشهر المتعلّقين المسلمين بتعليم أرسطو.

مدارس باريس وجامعتها تدرّس كتب أرسطو:

إنّ كتابات أرسطو في العلوم الطبيعية والميتافيزيقية كانت تدرّس في مدارس باريس بداية من السنوات الأولى من القرن الثالث عشر. وممّا يدلّ على ذلك التحجيرات الصادرة سنة 1210 م، وسنة 1215 م. وتلك التحجيرات يظهر أنّها تتعلّق بكتابات أرسطو وشرحها لابن رشد. فالتحجير الأوّل أصدره المجمع الكنائسي لمقاطعة سانس Sens في اجتماع بباريس سنة 1210 م، وهو تحجير يمنع من قراءة أو تفسير كتب أرسطو في الفلسفة الطبيعية وشروحها من قبل ابن رشد خلال الدروس العمومية أو الخاصة وعقاب من لم يمتثّل للتحجير هو الحرمان من تناول القربان المقدّس. ثم في عام 1215 م تولّى الرسول البابوي روبرت دو قورسان Robert de Courçon تجديد هذا التحجير بالمنع من قراءة كتب أرسطو في الميتافيزيقيا والفلسفة الطبيعية وكذلك شروح ابن رشد لها. وهذان التحجيران يبرزان للعيان تخوّفات السلطة الكنائسية عند رؤيتها هذا العالم الذي تمثّله فلسفة أرسطو وابن رشد وهو عالم لم يتمّ سبره كما ينبغي ولم تكن هذه السلطة الكنائسية مخطئة في تخوّفها إذ المستقبل أثبت ما تكهّنت به وذلك أنّ تعاليم الأستاذ سيجر دي برابانت Siger de Brabant ستعرّفنا بالسبل التي في إمكان أرسطو وشروح ابن رشد لكتاباته أن تقود فيلسوفاً كان يعتبر نفسه نصرانياً عندما تَنَحّت الكنيسة عن صرامتها تجاه ستاجريت Stagirite.

لقد سبق لنا أن أشرنا إلى أنّ جامعة باريس منذ عام 1150 م تمتّعت بامتياز الانفراد بحقّ نشر التعليم. وكان لها منذ ذلك التاريخ محكمتها الخاصة. غير أنه في عام 1229 م حدث بهذه الجامعة تشتيت واضطرابات فكان النداء الذي توجّهت به إلى البابا غريقوار التاسع Grégoire (IX) قد تسبّب في تدخّل هذا البابا بخصوص القانون التأسيسي الجديد لهذه الجامعة الموجّه إلى الأساتذة والطلبة بها في 13

أفريل عام 1231 م. وينصّ هذا القانون على أن التّحجير يكون وقتياً ريثما تقع تصفية كُتب أرسطو وغربلتها ممّا يمسّ بالعقيدة النصرانية. ثم في 23 أفريل من عام 1231 م عيّن هذا البابا ثلاثة أساتذة من باريس للقيام بمهمّة الغربلة المشار إليها آنفاً وهؤلاء الأساتذة هم غليوم دوكسير Guillaume d'Auxerre وسيمون دوتي Simon d'Authie وإيتيان دو بروفين Etienne de Provins.

ثمّ في 19 مارس عام 1255 م أعدّت كلية الفنون التابعة لجامعة باريس قانوناً ينظّم منهج التعليم ويضبط الكُتب التي يتعيّن درسها. ومن بين هذه الكتب كتابات أرسطو في المنطق والفيزياء والميتافيزيقا والحيوان والسماء والعالم وعالم الأجرام والنفس والكون والفساد والعلل والأسباب والحسّ والمحسوس والنوم والسهر والذاكرة والنبات والفرق بين الفكر والنفس والموت والحياة.

والملاحظ أنّ سنة 1230 م، هي سنة بداية انتشار فلسفة أرسطو عند اللاتينيين. فقد كانت الكنيسة الرومانية تعلم أنّ تعاليم أرسطو هي تعاليم في معارضة واضحة مع التعليم النصراني وكان من واجبها المحافظة على احتجاجها ضدّ أرسطو وكانت تعتمد في ذلك على الكراهية والنفرة من أرسطو لدى النفوس المتديّنة التقيّة لا سيّما بخصوص آراء أرسطو فيما يتعلّق بالله والعالَم والروح. ولم يتمتّع أرسطو بموقف مساعد لآرائه إلاّ لدى الأوساط المتحرّرة في باريس في المدرسة الفلسفية اللاهوتية التي أسّسها ألبير الكبير Albert le Grand وتوما الأكويني Thomas d'Aquin أي الأوساط ذات الثقافة العقلانية. أما سلط الكهنوت فقد اضطّرت إلى اتّخاذ موقف الانتظار والتريّث عن التدخّل المباشر إلاّ عند ظهور خطر بيّن وهو موقف بلا مفعول أمام انتشار كتب أرسطو في المدارس وتأثيرها في الأدب النصراني.

ـ منهاج ابن رشد الفلسفي:

حاول ابن رشد أن يفصّل منهاجه في رسالتيه: **«فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»**، و**«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة»**.

وفي هذا الصدد قال إرنست رينان: «الفلسفة عند ابن رشد هي أعلى غايات طبيعة الإنسان. ولكن قلّ من يستطيع من الناس أن يبلغها. والوحي النبويّ يقوم مقامها تجاه العوامّ. ولم تجعل مناقشات الفلاسفة للعوام ما دامت تؤدّي إلى إضعاف الإيمان. ومن الصواب منع هذه المناقشات ما دام يكفي لسعادة البسطاء أن يدركوا ما يمكنهم أن يدركوا. ويبذل ابن رشد جهده في إثبات، حيال الغزالي، بآيات من القرآن أن الله يأمر بالبحث عن الحقيقة بالعلم، وأنّ الفيلسوف وحده يفهم الدين بالحقيقة، وأنه لا يوجد من الفرق التي تقسم العالم الإسلامي كالأشاعرة والباطنية والمعتزلة واحدة حائزة للحقيقة المطلقة، وأنه لا يمكن إلزام الفيلسوف بأن يسلك سبيل أيّ من هذه الفرق».

قال ابن رشد: «يقوم دين الفيلسوف الخاص على دراسة ما هو كائن. وذلك لأنّ أرفع عبادة يمكن أن يعبد الله بها تقوم على معرفة ما صنع لما يؤدي إليه هذا من معرفتنا أيّاه على حقيقته كلها. وهذا هو أصلح الأعمال عند الله. وذلك مع كون أخسّ الأعمال هو أن ينسب إلى الضلال والزهو الباطل من يردّ إلى هذه العبادة التي هي أكرم العبادات.ومن يعبده بهذا الدين الذي هو خير الأديان»[1].

ـ تلخيص مذهب الرشدية:

قال أرنست رينان: «والواقع أن جميع روح الفلسفة العربية ومن ثمّة جميع الرشدية تلخّص في مذهبين مرتبط أحدهما في الآخر ومشتملين على تفسير للمشائية. هذان المذهبان هما: قدم الهيولي ونظرية العقل. ولم تعرض الفلسفة غير افتراضين لإيضاح نظام الكون: فمن جهة تعرض الآها مريدا ذاتياً له من الصفات ما يعيّنه وعناية إلآهية وسببيّة للكون محوّلة إلى الله ونفساً بشرية جوهرية أبدية. ومن جهة أخرى تعرض هيولى قديمة وتطوراً للأصل بقوته الكامنة والآها لا نهاية له وسنناً وطبيعية ووجوباً وعقلاً وعدم وجود ذاتية للعقل وبروز الفرد واندماجه مرة أخرى. ويقوم الافتراض الأول على مبدأ للذاتية مشاد به كثيراً،

(1) انظر: ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، 176.

ويقوم الافتراض الثاني على نظرة إجمالية حاجبة كثيراً. وترتّب الفلسفة العربية ولا سيما فلسفة ابن رشد في الافتراض الثاني. . . »[1].

ويضيف إرنست رينان قائلاً: «وشغلت بال ابن رشد معضلة أصل الموجودات فتناولها في الشرح الأكبر للجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة فقال: «يدور حول أصل الموجودات رأيان متقابلان، وتدور بين هذين الرأيين آراء متوسطة. وبعض هذه الآراء يوضّح العالم بالنموّ، وبعضها الآخر يوضّحه بالخلق. فأما أنصار النمو فيقولون إن التولّد ليس سوى الصدور وسوى انقسام الموجودات إلى فلقتين، وليس للفاعل في هذا الافتراض عمل غير استخراج بعض الموجودات من بعض، وتفريق ما بينها. ومن الواضح إذن أن تردّ أفعاله إلى أعمال المحرّك. وأما أنصار الخلق فيقولون إن الفاعل يحدث الموجود من غير أن يحتاج لبلوغ هذا إلى هيولى موجودة سابقاً. وهذا هو رأي المتكلمين في ديننا (الإسلام) ورأي النصارى. . . وأمّا الآراء المتوسطة فإنها تردّ إلى اثنين ولكن مع ذهاب الرأي الأول بدوره إلى شكلين مختلفين بعض الاختلاف. وتتفق هذه الآراء على نقطة واحدة وهي أنّ التولّد ليس سوى تحوّل الجوهر وأن كل تولّد يفترض فاعلاً. وأنه لا شيء يتولّد ما لم يكن هذا من مثيله. والفاعل في الأول من هذه الآراء يخلق الصورة ويطبع هذه الصورة على هيولى موجودة. وترى بين أنصار هذا الرأي من يفصلون الفاعل عن الهيولى فصلاً تامّاً ويسمّونه: واهب الصورة ـ وهذا هو رأي ابن سينا. ومن يذهبون إلى أن الفاعل غير منفصل عن الهيولى تارة، وذلك عندما تحدث النار ناراً أو عندما يحدث الإنسان إنساناً، وإلى أنه منفصل عنه تارة أخرى وذلك كما يحدث في ولادة الحيوانات والنباتات التي تلد من المثيل. وهذا هو رأي تامسطيوس والفارابي على ما يحتمل. والرأي الثالث هو رأي أرسطو ويقوم هذا الرأي على كون الفاعل يصنع بذات المرة مركّب الهيولى والصورة. وذلك بمنحه الهيولى حركة وبتحويله إياها حتى ينتقل إلى الفعل كل ما فيها بحال القوة.

(1) انظر: المرجع نفسه، ص 122.

والفاعل على حسب هذا الرأي لا يصنع غير سوقه إلى الفعل ما كان بالقوة، وتحقيقه اتحاد الهيولى والصورة. وهكذا فإن كل خلق يردّ إلى حركة تكون الحرارة أصلها. وهذه الحرارة المنتشرة في الماء والتراب تحدث الحيوانات والنباتات التي لا تولد من البذر. وتحدث الطبيعة جميع هذا بانتظام واتقان كما لو كانت مسيّرة بعقل عال وإن كانت مجرّدة من العقل. والفِكَر هي ما يدعو به أفلاطون هذه الطاقة الولادة التي تنالها العناصر من حركات الشمس والنجوم. ويرى أرسطو أنّ الفاعل لا يخلق أيّة صورة كانت. وذلك لأنه إذا ما خلق صورة أمكن خروج شيء من العدم. وهذا هو الخيال الباطل الذي تعرض به الصور مثل مخلوقة والذي حمل بعض الفلاسفة إلى الاعتقاد بأن الصور تنطوي على شيء من الحقيقي وأنه يوجد معط للصور. وهذا هو عين الرأي الذي حمل المتكلمين في الأديان الثلاثة الموجودة في أيامنا على القول بإمكان خروج الشيء من العدم. وقد انطلق متكلمو ديننا من هذا المبدأ فافترضوا وجود عامل واحد يحدث جميع الموجودات بلا واسطة وجود عامل يقوم بعمله في ذات اللحظة بما لا يحصى من الأفعال المتقابلة المتباينة. فعلى هذا الافتراض لا تحرق النار أبداً ولا يبلّل الماء مطلقاً. وكل أمر يحتاج إلى خلق خاص مباشر. وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان إذا ما رمى حجراً فإن الحركة لا تصدر عن الإنسان على ما يزعمون بل تصدر عن الفاعل الشامل. وهكذا فأنهم يقوّضون فاعلية الإنسان. ولكن إليك مذهباً أكثر إثارة للدهشة أيضاً وذلك أن الله إذا كان قادراً على إخراج شيء من العدم فإنه قادر على ردّه من الوجود إلى العدم أيضاً. وذلك أنّ الهلاك والولادة من صنع الله. وأنّ الموت من خلق الله. وأمّا نحن فنرى على العكس أنّ الهلاك فعل من عين طبيعة الوِلادة. فكلّ موجود محدث يحمل في نفسه الفساد بالقوة وليس على العامل في الخلق والهلاك غير إخراج القوة إلى الفعل. وهكذا فإنه لا بدّ من قيام الأمرين بالقوة والفاعل. فإذا لم يكن أحدهما لم يكن شيء أو كان كلّ في حال الفعل وكلا النتيجتين مستحيلة على التساوي «ويشتمل هذا النص الجوهري على جميع مذهب ابن رشد»[1].

(1) انظر: ارنست رينان، المرجع السابق، ص: 123 ـ 124 ـ 125.

تأثير الفلسفة الإسلامية في تفكير الغرب النصراني القروسطي:

إنّ فلسفة القرون الوسطى عند النصارى كانت محدّدة في كتلة لا تنفصم عراها مع الفلسفة اليونانية والواصل بين الفلسفتين الإسلامية التي كان لها تأثير مباشر في أوروبا القروسطية وتحقّق هذا التأثير بفضل عباقرة السكولاستيك أمثال تُوما الأكويني. فالثروة التي اكتسبتها السكولاستيك من الفلاسفة المسلمين ليست راجعة فقط إلى النفس الذي نفثته فيها الأرسطاطاليسية بل وبالذات إلى كون هذه الأرسطاطاليسية قد أثرت إثراء عظيماً من العناصر الأفلاطونية الجديدة والإيرانية التي تكّتلت في تجميع متناسق قد ضمّ أجزاءه الفلاسفة المسلمون حيث لا ينعدم العنصر الديني. فهذا الانصهار بين العقل والانصراف الديني للروح هو التجميع الإنساني المنطبق خير انطباق على فلسفة كانت القاعدة للآهوت النصراني.

وبالمقارنة بين التفكير النصراني في القرون الوسطى والفلسفة الإسلامية يظهر أنه لا يجب فقط أن نسلّم بوجود سينائية ورُشدية لا طينيتين بل يجب أن نعترف أيضاً بوجود تأثير مباشر للمؤلّفين المسلمين في هذا الميدان، مثلاً بتأثير العلوم والنظام الكوني «كوسمولوجيا» وفي ميدان التصوّف. ومن الواضح الجليّ أن العرب المسلمين قد أثّروا بصورة حاسمة في التصوّف النصراني وأنّه من الواضح أننا عندما نقرأ تآليف القديس يوحنا دو لا كروا Saint Jean de la Croix نجد موازاة ثمينة بين تصوّفه والتصوّف الإسلامي. وعلى فرض أنّ هذا القديس كان لا يعرف اللغة العربية وبذلك لم يكن قد اطّلع مباشرة على التآليف العربية فالذي ينبغي تذكّره هو أنّ التأثير التصوّفي الإسلامي أتى إلى إسبانيا عن طريق المتصوّفين الرِينانيين Rhenans الألمانيين، وهؤلاء كانوا يعرفون تآليف العرب التصوفية في لغتها الأصلية. وكان القديس يوحنا يعرف هؤلاء المتصوفين الألمانيين. وخلاصة القول هو أنّ المقارنة بين الفلسفة النصرانية في القرون الوسطى والفلسفة الإسلامية تفيد أنّه توجد قطعاً تيارات في الفكر الأوربي الوسيط تلتقي في نقط مجسّدة غاية

التجسيد مع الفلسفة الإسلامية المعاصرة لها وكباعثة أولى لها. فالفلسفة الإسلامية قد أثّرت تأثيراً حاسماً في تفكير الغرب في القرون الوسطى.

ومن المعلوم أنّ أوّل واضع للميتافيزيقا هو أرسطو. ثم جاءت لدى الفلاسفة المسلمين ميتافيزيقا جديدة بعد أن ترجموا كتبها اليونانية وشرحوها. وبعد أن كتب الفلاسفة المسلمون والباحثون في الدين الإسلامي في الموضوع حتى لقد أثّرت الميتافيزيقا الإسلامية في أوروبا في الأدب أولاً ثمّ في الفلسفة ثانياً.

ففي الأدب كتأثير الإسراء ورسالة الغفران للمعريّ والتوابع والزوابع لابن شهيد ورسائل النقد الأدبي لابن شرف في الملهاة الإلآهية لدانتي Dante اليغياري. وكذلك انتشرت قصة المعراج بأوروبا وترجمتها إلى اللسان الإسباني منذ عهود متقادمة. وكذلك قصة الإنسان والحيوان التي أخذها الكاتب الإسباني قراسيان Gracian المتوفى سنة 1658 م، عن أبي حامد الغزالي وهذا الكاتب اليسوعي هو صاحب كتاب: اللطافة وفنّ المتعاقل.

أما في الفلسفة فكتاب المنقذ من الضلال لأبي حامد الغزالي الذي ترجم منذ عهد مبكّر إلى اللاتينية وقول الغزالي: الشكّ أوّل مراتب اليقين التي صارت عند ديكارت Decartes: «الشكّ أولى الخطى نحو اليقين».

الرشدية في أوروبا الغربية القروسطية:

إنه من العسير تحديد الزمن الذي ظهرت فيه لأول مرة تيارات مذهب الرشدية عند بعض الفلاسفة اللاتينيين. فالحركة الرشدية إنما بدأت في الظهور في العشرية السادسة من القرن الثاني عشر ولم تبرز جليّة لأوّل مرّة إلاّ في سنة 1270 م. وهي سنة تخاصم توما الأكويني مع الأساتذة العلمانيين وأتباع المذهب الأغوستيني القديم، وهي كذلك سنة شَنِّهِ تَهجُّماً عنيفاً ضدّ رُشدية بعض الأساتذة الباريسيين من كليّة الفنون التابعة لجامعة باريس. وليس من المستبعد أن تكون سنة 1270 م هي السنة التي جدّت أثناءها الاضطرابات التي وسمت الأزمة الحادّة التي

مرّت بها جامعة باريس طوال سبع سنوات، وهي أيضاً السنة التي حدثت أثناءها المجادلة العنيفة بين توما الأكويني وسيجرد دي برابنت Siger de Brabant، وهي كذلك السنة التي كان توما الأكويني أثناءها بصدد تأليف كتابه: «وحدة العقل ضدّ الرشديين De Unitate Intellectus Contra Averroistas.

لقد حاول ايرنيست رونان E. Renan في كتابه «ابن رشد والرشدية» طرق هذا الموضوع ملاحظاً وجود هذا النوع من التفكير القروسطي. وانتهى به البحث إلى ملاحظة وجوده من خلال التفنيدات والدحوض التي صدرت عن المعاصرين. وهكذا استشهد على التوالي بغيوم دو فارني Guillaume d'Auvergne وبألبير الكبير Albert le Grand وبتوما الأكويني Thomas d'Aquin وبغيرهم ممّن جاء بعدهم وذلك لإثبات وجود رشدية فلسفية في القرن الثالث عشر. وفي هذا الصدد قال: «لقد استطعنا ملاحظة أننا في القرن الثالث عشر كان من العسير علينا التعرّف على الرشديين. فتفنيدات المدرسة الدومينيكة والغضب الجنوني الصادر عن ريمون لول Raymond Lulle ذلك المتكشّف، هي وحدها التي أخبرتنا بوجود هذه الرشديّة.

ومن الثابت تاريخياً أنه لا يوجد حكم يقضي بمذمة الرشدية إلاّ ذلك الحكم الصادر سنة 1270 م. والقاضي بتحجير تعليم الرشدية. كما أنه من الثابت أنّ كتاب ألبير الكبير «وحدة العقل ضدّ الرشديين» هو كتاب يعتبر نقطة هامة تاريخياً لضبط الزمن الذي ظهرت فيه الرشدية في العالم اللاطيني في القرن الثالث عشر. فهذا الكتاب تمّ تأليفه سنة 1256 م، وهو تفنيد لآراء ابن رشد القائلة بوحدة العقل المشترك بين الناس جميعاً. وقد أورد ألبير الكبير في مقدمة كتابه قوله: «يوجد عديد من أساتذة الفلسفة لهم شكوك فيما يتعلق بمسألة طبيعة العقل وحاله بعد فراقِه للجسد». ولقد أخبرنا ألبير الكبير بأنه ألّف كتابه هذا بأمر من البابا اسكندر الرابع، وكان من جدول الأعمال تفريق ما بين اللآهوت والفلسفة اللذين اعترف بأنهما حجّتان متباينتان، هذا التفريق الذي وسمت به الرشدية في كلّ زمن.

فرأى ألبير الكبير أنه مضطرّ عن مسايرة إلى حلّ المعضلة بالقياس المنطقي[1].

توضيح الأحداث التي تتعلّق بتطور الرشدية:

إننا نكون أقرب إلى الصواب عندما نضع ظهور الرشدية اللاتينية بعد سنة 1250 م وذلك نستنتجه من العرض التاريخي الوجيز التالي:

في سنة 1274 م توفّي القديس الراهب الدومنيكي الفيلسوف النصراني توما الأكويني Tomas d'Aquin وهو من مواليد عام 1225 م قرب نابلي قضى مدة بدير مونتي كاسينو Monte Cassino ثم في سنة 1239 م وبعد أن قضى بذلك الدير تسع سنوات أجبر على الرجوع إلى عائلته فأرسل إلى جامعة نابولي Napoli حيث كانت الحركة العلمية ناشطة بفضل ترجمة كتب العلم والفلسفة من اليونانية والعربية إلى اللاتينية. وإذ ذاك قرر تُوما الالتحاق بالإخوان الوعّاظ الدومنيكيين، وهو مذهب ديني حديث الوجود لمدة ثلاثين سنة فقط. وبعد ذلك التحوّل التحق تُوما بجامعة باريس وذلك في خريف عام 1245 م وأقام بدير القديس جاك وهناك تتلمذ لألبير الكبير.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه في سنوات 1210 م - 1215 م - 1231 م - 1245 م كانت سلطة الكنيسة تحاول الوقوف في وجه الحركة العقلانية الطبيعية. وأمام هذه الأفكار الجديدة كان توما مثل أستاذه ألبير الكبير وكذلك مثل روجي بيكن Roger Bacon الذي كان إذاك بجامعة باريس قد قرأ كتابات أرسطو وشروحها ودرّسها في دروس عمومية. وفي هذه الأثناء واجه المؤمنون النصارى والفقهاء اللاّهوتيون مطالب صارمة تصدر لأول مرة عن العقلانية العلمية وفي الوقت نفسه طالب التقدّم التقني الناس جميعاً كي يتحوّلوا عن الطرق البدائية التقليدية عند المجتمع الفلاحي إلى نمط حياة المجتمع المدني بما له من تنظيمات في التجارة والاقتصاد مع الشعور العميق بالحياة الاجتماعية. وهكذا ظهر جيل جديد من الرجال والنساء بما في ذلك الإكليريكيون قاموا بردّ فعل ضدّ المفاهيم التقليدية

(1) انظر: ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص: 245.

المزدرية للعالم وبذلوا الجهد لانتصار الطبيعة عن طريق استعمال عقلهم. وكانت الأنظمة الفلسفية الأرسطوطالسية أكدّت تفوّق العقل. وأصبحت التكنولوجيا ذاتها وسيلة للوصول إلى الحقيقة كما أصبحت الآليات الفنية قوّة لأنسنَة الكون. . .

وفي صائفة عام 1248 م غادر توما باريس مع ألبير الكبير الذي ذهب إلى كولونيا بألمانيا حيث تولّى إدارة كلية جديدة أسّسها الدومينيكيون، وهناك بقي حتى عام 1252 م. إذّاك عاد إلى باريس لإعداد أطروحته في الفقه اللاهوتي وبعد نجاحه حصل على أستاذية التدريس في أوائل عام 1256 م. وهكذا بدأ توما يدرّس الفقه اللاهوتي بمدرسة تابعة لجامعة باريس.

ثمّ في سنة 1259 م تمّ تعيين توما فقيهاً لاهوتياً قارئاً بدير الخوري البابوي ثم عاد إلى إيطاليا حيث قضى عامين وذلك في عهد البابا اسكندر الرابع. ثم قضّى أربع سنوات في بلدة أورفيتو Orvieto مع الباب أوربان الرابع. ثم من سنة 1265 م إلى سنة 1267 م درّس بدير سانتا صابينيا Santa Sabina بروما. وإذّاك وبطلب من الباب كليمون Clément الرابع ذهب إلى دير الخوري البابوي في فيتاربو Viterbo وبغتَةً في نوفمبر عام 1268 م وقع أرسله إلى باريس حيث أصبح مشوَّشَ البال خائفاً ممّا نشب بها من جدال مذهبي عنيف.

إن أعمال ابن رشد، ذلك الممثّل المعتمد في الفلسفة العربية في إسبانيا وهو الذي عُرِفَ بالشارح الكبير والمفسّر الشهير لكتابات أرسطو، هذه الأعمال أصبحت معروفة لدى الأساتذة الباريسيين. وكان يبدو أنه لا وجود للشكّ في العقيدة الإسلامية عند هذا الفيلسوف القرطبي إلاّ أنه كان يعلن أن نظام التعليم الديني هو نظام مختلف الجنس عن العلوم العقلانية بل هو نظام بالإمكان أن يكون متناقضاً وهذه الثنائية رفضتها السنّة الإسلامية وهي كذلك كانت غير مقبولة لدى النصارى اللاهوتيين. غير أنه مع ظهور سيجر دو برابانت وبداية سنة 1266 م أخذت ميزة تفسير ابن رشد وشروحه لكتابات أرسطو تجلب إليها تلامذة كليّة الفنون بجامعة باريس، وإذّاك قام سيجر يعارض زملاءه وساد جوّ من التقدير بين

الطرفين المتقابلين وتولّى تُوما بمجرّد العودة من إيطاليا النقاش مع سجير مصرحاً بأنه نقاش يعرّض للخطر لا فقط الأورتودوكسية بل الشرح النصراني لأرسطو. وهكذا وجد تُوما نفسه مضغوطاً عليه بين المسلك التقليدي الأوغستيني في الفكر من جهة والرشدية اللاتينية من جهة أخرى. فالرشدية الرادكالية وقع الحكم عليها سنة 1270 م ولكن في الوقت نفسه بموجب ذلك الحكم وقع سقوط حظوة توما الذي قرّر تحرر العقل عقب الإيمان. وقد حصلت أثناء هذا الجدل دعوة المنهج الحقيقي في علم اللاهوت إلى النقاش واستناداً إلى توما فإنّ العقل قادر على العمل في حدود الإيمان وفق قوانينه فقط. أما سرّ الله فهو معبّر عنه ومجسّد في اللغة الإنسانية. أما ألبيز الكبير فقد كان يفرّق بين طريقة المعرفة بالوحي والإيمان وطريقها بالفلسفة والعلم. وكان يعتبر أنه لا وجود لحقيقتين: واحدة للإيمان وثانية للعقل بل كل ذلك هو في الواقع حقيقة منسجمة ودافع ألبير عن النظرية القائلة بأزلية الروح الفردية منتقداً الرشديين اللاتينيين القائلين بفكر واحد لعموم البشر بعد الموت.

الوضع الداخلي لجامعة باريس في القرن الثالث عشر الميلادي:

كانت جامعة باريس مركزاً للحياة الفكرية القروسطية. وكانت متكوّنة من
ٔ بع كليات هي كلية الفنون (الفلسفة) وكلية علم اللاّهوت وكلية الحقوق وكلية
ٔ . وكانت كلية الفنون تحوي أربعة أقسام وأُمَم Nations هي قسم الفرنسيين
، النورمان وقسم البيكارد وقسم الإنكليز. وكان القسم الفرنسي يحتوي على
من الأعضاء يساوي مجموع عدد أعضاء الأقسام الثلاثة الباقية[1].

) انظر: المراجع التالية التي اعتمدناها في تحريرنا لهذا الفصل:

- C. Thurot, *De l'Organisation de l'Enseignement dans l'Université de Paris*, p. 87.

De Wulf M, *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays- Bas*. Louvain, Paris, (1895). 61-69- 70.

- Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroisme Latin, au XIII^{e}*, pp. 27-80- 81-82- 83-89

وحدث تفجّر نزاع في منتصف سنة 1266 م بين القسم الفرنسي وبقية الأقسام الثلاثة، وكانت العلاقات بين الفرنسيين من جهة والنورمانيين والبيكارديين والإنكليزيين من جهة ثانية متوترة غاية التوتّر، وإذّاك جدّ حادث كان الشرارة لاندلاع شقاق أعمق وأخطر في تلك الكلية للفنون فالقسم الفرنسي ضمّ إليه أستاذاً شاباً ينتمي إلى القسم البيكاردي واشتدّ النزاع وحمى وطيسه. وهكذا انفصل القسم الفرنسي انفصالاً تاماً عن بقية الأقسام وأعلن استقلاله وعيّن على رأسه رئيساً وقطع جميع علاقاته مع الشقّ الخصم. وحدثت تجاوزات توجب العقاب ومن بين من نالهم العقاب الأستاذ سيجر دو برابانت أحد أعضاء القسم البيكاردمي. واتّهم بأنه حاول منع الأساتذة الفرنسيين من إلقاء دروسهم.. والملاحظ هنا هو الوضع الاضطرابي داخل جامعة باريس في هذا القرن الثالث عشر فكانت الاضطرابات تندلع لأدنى سبب على حدّ السواء في ميدان الأفعال أو في ميدان الأفكار. وقد سبق هذه الأحداث ما اعتور هذه الجامعة من تشتيت في عام 1229 م والكفاح ضد الأساتذة الدومنيقيين من سنة 1252 م إلى سنة 1259م. ثم إذاك تأتي فترة السنوات العشر التي تحوّل أثناءها النزاع إلى ميدان المذاهب العقائدية وهي أهمّ فترات الجامعة الباريسية في ذلك القرن الثالث عشر. وليس لدينا معلومات أدّق عن الأستاذ سيجر حتى إلى سنة 1272 م والشيء الذي يمكن اعتماده هو أن فترة ما بين سنة 1269 م وسنة 1272 م هي فترة التدريس الثانية لتوما الأكويني بجامعة باريس. إذاك كان توما خصماً شخصياً لسيجر لقد كان توما حاضراً بباريس في شهر ماي 1269 م وإذاك كانت جامعة باريس تتألم من اضطرابات سببها أمران اثنان، أحدهما يتعلّق بأصناف الموظفين بالجامعة والثاني يتعلّق بالمذاهب العقائدية التي كانت رائجة فيها. ومن هذه النظرة المزدوجة كانت فرقة الإخوان الخطباء الرهبان المبشرين (Ordre des Frères Prêcheurr) â تملك مصالح حيويّة في الجامعة الباريسية، ومن أجل الحفاظ على تلك المصالح أعادت إلى باريس للتدريس في إحدى مدرستيها الأستاذ توما الأكويني. وهكذا تولّى تُوما شنّ حملة عنيفة ضد الرشدية اللاتينية وضد زعيمها سيجر دو برابانت فكانت حملة

شعواء... وذلك بداية من سنة 1270 م وهي السنة التي تخاصم أثناءها تُوما مع الأساتذة العلمانيين وأساتذة الأغوستينية القديمة. وشنّ كذلك حملته ضد الرشديين من أساتذة جامعة باريس. وفي تلك الفترة ألّف ضدّهم كتابه: وحدة العقل والسبب في شنّ هذه الحملة هو أن الرشدية اللاتينية تتكوّن من النظرية القائلة بوحدة العقل المشترك بين جميع البشر، الأمر الذي ينجرّ عنه محو كلّ جدارة أو فضل فردي. فالفكر عند بسطاء الناس كان مقتنعاً بهذه النظرية الخاطئة. وهذا الخطأ قد تسرّب إلى تلامذة الفلسفة وهؤلاء في إمكانهم أن ينشروه بمغالطتهم السفسطائية ومن أجل محاربتهم ألّف كتابه حيث بيّن أن ابن رشد قد أخطأ فهم أرسطو. ومن الملاحظ أنّ الأطروحة الرشدية عند الرشديين أي أطروحة وحدة العقل قد اجتازت المدارس فانتشرت في الأوساط غير المثقّفة حيث حصل التحرّر المطلق من كلّ أخلاق.

إن هذا الوضع الذي كانت عليه جامعة باريس هو من العناصر التي تفسّر مبادرة أسقف باريس إلى اتخاذ إجراءات في 10 ديسمبر سنة 1270 م ضدّ الرشدية اللاتينية. فقد كانت مسألة الخلود الشخصي للنفس البشرية وكذلك مسألة الوحدة العددية للفكر الإنساني التي تُلغي الخلود الشخصي للنفس من أهمّ المواضيع التي تناولها كل من تُوما الأكويني وسيجر دو برابانت، الأول في كتابه: De Unitate intellectus والثاني في كتابه: De Anima intellectiva contra Averroistas وهكذا دحض تُوما الأكويني نظرية الأستاذ سيجر. وهذا الصدام هو أول معركة علنية بين المدرستين المدرسة التومية والمدرسة الرشدية. فالكتابان يوضّحان الموقف الخاص لكل من المدرستين: مدرسة المشّائين النصارى ومدرسة المشائين الملاحدة.

أما الإجراءات التي اتّخذها أسقف باريس ايتيان تامبيي Etienne Tempier في 7 مارس سنة 1277 فهي تتمحور حول تحجير تعليم الرشدية بجامعة باريس. تلك الرشدية اللاتينية التي تتلخّص فيما يلي:

نفي العناية الإلآهية * أزلية العالم * الوحدة العددية للعقل الإنساني * نفي حرية الإرادة والاختيار.

والحاصل نتيجة لذلك: نظرية تتلخص في اعتبار أنّ الله لا يعرف شيئاً خارجاً عن ذاته وأنه لا يعرف المفردين عديمي المثيل وأن الأعمال البشرية ليست خاضعة للعناية الإلآهية. وإذن العالم أزلي، ولم يوجد إنسان أول، ولا يوجد عددياً إلاّ نفس واحدة لجميع البشر وأنه من الخطأ القول بأن الإنسان هو الذي يفهم وأنّ النفس التي هي صورة الإنسان كما هو تفسد بالموت. وأن الله لا يستطيع منح الخلود وعدم الفساد لشيء قابل للفساد وللموت وأن النفس المنفصلة بعد الموت لا تستطيع التألّم من نار جسدية وكل ما يجري في العالم خاضع ضرورة إلى تأثير الأجرام السماوية وأن إرادة الإنسان تريد أو تختار تحت تأثير الضرورة وحرية الاختيار هي قوّة منفعلة لا فاعلة وتتحرّك ضرورة برغبتها. إذن الإنسان حيوان قبل أن يكون إنساناً.

أما حكم المذمّة الصادر في عام 1270 م فهو حكم يمسّ مباشرة النظريات الأساسية الرشدية وأما حكم المذمّة الصادر في عام 1277 م فهو حكم أصاب الأستاذ سيجر وأنهى حرفته في التعليم. فهذا الأستاذ اقتبس الكثير مما أورده في كتابه من الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو وهكذا قرّر سيجر أن النفس هي الصورة والكمال والفعل الأول لجسم طبيعي قادر على أن يحيا. فالنفس غير قابلة للفساد لأنها خالية من المادة، والمادة هي مبدأ الفساد. إنّ النفس لا تهلك بفساد الجسم. والنفس ليست أبداً منفصلة فهي دوماً متصلة لعدد من الأفراد تقوم فيهم بفعلها الخاص وهو الفهم. وهذه النظرية تبطل الوعيد والوعد اللذين يرفقان حياة الإنسان. فالنفس وحدة عقلية لجميع البشر. ويقول اوستاذ سيجر بنظرية الشك طريق إلى اليقبن وفي هذا الصدد قال: «إذا حدث الشكّ وجب الرجوع إلى الإيمان الذي يتغلّب على كل عقل إنساني. فداوِم السهر واقرأ لكي تكون بفضل هذا الشكّ المستمرّ مدعواً إلى الشغف بالدرس والمطالعة. فالحياة بدون آداب هي الموت

والدفن بدون شرف». وخلافاً لما ذَاعَ مِنْ أن ابن رشد كان يعتبر المعتقد الديني المخالف للفلسفة هو خيال لا يستفاد منه إلاّ لدى العامّة فإن سيجر كان يعتبر أن التعاليم النصرانية تمثّل الحقيقة المطلقة وأن الفلسفة في نظر ابن رشد هي مجسّدة في أعمال المعلّم الأول أرسطو الذي أبدع جميع العلوم لأنه اكتشفها وأتمّها فلا يوجد لا قبله ولا بعده شيء أو يكاد فهذه معجزة الرجل الذي حقق ذلك فهو رجل إلآهي أكثر منه إنساني فهو بحقّ المعلم الأول ومن خلفه يأتي جمهور الحكماء رغم اختلافهم عنه في تفسير مذهبه وفي النتائج المستدرجة عنه.

إن انبهار الأستاذ سيجر دي برابانت بالمعلم الأول أرسطو شبيه كلّ الشبه بما ورد عن ابن رشد في شرحه لكتاب النفس لأرسطو حيث قال: أعتقد أنّ هذا الرجل كان قانون الطبيعة والصنف الذي أحدثته الطبيعة لكي يُظهر نهاية الكمال الإنساني في هذا العالم». ويضيف ابن رشد قائلاً: «إنّ عقيدة أرسطو هي ملكة الحقيقة لأن ذكاءه كان في أقصى حدود الذكاء البشري بحيث أنه في الإمكان القول في شأنه إنه هبة من العناية الربانية لكي يعرّفنا بما هو ممكن أن نعلمه».

ومما لا شك فيه أن الأستاذ تُوما الأكويني قد حمّل ابن رشد عدة تهم من بينها اتهامه له بكونه أفسد النظرية المشائية فالرشدية في نظره تتكوّن من بعض أخطاء أرسطو استبقاها ابن رشد وأضاف إليها أخطاءه وخاصة نظرية وحدة القوّة العاقلة فابن رشد هو الذي صيّر النزاع عنيفاً بين الفلسفة والتعاليم المنزّلة بالوحي. إنه من الممكن التصريح بأن الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر هي الموروث الكامل من كتابات أرسطو المشروحة من طرف ابن رشد. إن حكم المذمة الصادر في ديسمبر سنة 1270 م أعلن أن أربع نظريات للمشّائية الرشدية هي نظريات خاطئة وهذه النظريات هي القائلة بنفي العناية الإلآهية والقائلة بأزلية العالم وبوحدة الذكاء في الجنس البشري وبإبطال الحرية الأخلاقية. وصدر بخصوص هذه النظريات حكم الملامة بتاريخ 7 مارس 1277 م وأهمّ ما في القضايا التي حرّمها هذا الحكم وعددها بلغ 219 قضية اثنتان: الأولى هي الفصل بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الإيمانية ومن ثمة حرية المؤمن في أن يرى كفيلسوف خلاف ما يعتقده

كمؤمن. والقضية الثانية هي اعتبار الديانات خرافات وحصر الحق على الفلاسفة. ونتيجة لهذا الحكم الصادر عام 1277 م ترك الأستاذ سيجر باريس بعد أن كُفّ عن التعليم بجامعتها على إثر استدعائه من طرف رئيس محكمة التفتيش فهرب إلى روما وقدّم نفسه إلى محكمتها فقضت بحبسه وكانت وفاته باغتيال كاتبه له في نوبة جنون اعترته وذلك سنة 1281 م أو سنة 1282 م أو سنة 1284 م.

موقف كل من الشاعر دانتي ألياري والرسام أندريا أوركانيا الإيطاليين من ابن رشد:

لقد انتقلت نظريات ابن رشد وأراؤه إلى إيطاليا ولا سيما منها نظرية وحدة العقل فلاقت هناك الإعجاب ولكن أيضاً النقمة. ومن الذين نقموا على ابن رشد دانتي ألياري (ت. سنة 1321 م) الذي خلّد اسمه بملحمته الشعرية «الكوميديا الإلآهية» وفيها وصف الجحيم والمطهر والفردوس في سفرة وهمية قام بها بقيادة فيرجيل وحبيبته بياتريس. ثمّ الرسام أندريا أوركانيا (ت. سنة 1369 م) الذي اشتهر بتصوير الجحيم على حيطان مقبرة كانبو سانتو دي بيزة.

أما دانتي فملهاته الشعرية تشتمل على 14.000 بيتاً في مائة قصيدة خصص للجحيم 34 قصيدة وللمطهر 33 قصيدة وللفردوس 33 قصيدة. وقال في القصيد الرابع من قصائد الجحيم ما يلي:

«رأيت عندما رفعت بصري إلى أعلى سيد الذين يحبون الحكمة وهو جالس وسط أسرته المتكوّنة من الفلاسفة وهم يقدّمون له شواهد إعجابهم، وهكذا رأيت سقراط وأفلاطون وديمقريطس وديوجين وسينيك وأكليد المهندس وبطليموس وهيبوقراط وابن سينا وجالينوس وابن رِشد الشارح المبرِّز»[1].

وقال دانتي في القصيد الثامن والعشرين من قصائد الجحيم ما يلي:

(1) انظر: Dante, *La Divine comédie*, p. 17.

«فقال لي: انظر كيف أني مفلوق، انظر كيف أن محمد ممزّق، وأمامي يوجد عليّ وهو يبكي ويمشي ورأسه مفلوق من الذقن إلى الجبهة، إن كل الآخرين الذين تراهم هنا هم أيضاً قد عاشوا على الأرض ولأنّهم بذروا الخلافات والشكوك وهكذا تمّ فلقهم كما ترى»[1].

وقال دانتي في القصيد العاشر من قصائد الفردوس ما يلي:

«إن الذي هو أقرب مني وعن يميني هو الذي كان ألبير الكبير، أخي وأستاذي، أما أنا فإني توما الأكويني... وإذا أردت أن تعرف من هم الآخرون فاتبع كلماتي بعينيك فإن الذي أرى عينك مبرّقة نحوه هو فِكرٌ توانَى عن الموت أثناء تأمّلاته وهو النور الأبَديّ سيجر (دو برابانت) الذي أثار حسد معارضيه بشارع فواريّ Fouarre (التبن) من أجل جدل منطقي واضح»[2].

---

(1) انظر: دانتي، المرجع نفسه، صفحة 128. والملاحظ بخصوص ما أورده دانتي من وصف لعلي بن أبي طالب أنّ أبا الفرج الأصبهاني (ت: 967 م) قال في كتابه «مقاتل الطالبيين في الصفحة 27»: «إنّ الإمام علي بن أبي طالب ضربه ابن ملجم في جبينه بسيف مسموم وهو خارج للصلاة يوم الجمعة فمكث يوم الجمعة وليلة السبت وتوفّي ليلة الأحد 21 رمضان سنة 40 للهجرة بالكوفة عن ثلاثة وستين عاماً ودفن في الظهر بجانب القرى». فمن أين علم دانتي، عند كتابته لملهاته في مطلع القرن الرابع عشر الميلادي، أنّ الإمام علي بن أبي طالب قد اغتيل بفلق جبهته بالسيف؟ إنّ في هذا الخبر القاطع دليلاً ساطعاً على أن جماعة المدرسة الدومنكية وإليها ينتسب دانتي من عدّة وجوه كانوا على اطّلاع واسع بتاريخ الحضارة العربية الإسلامية وحينئذ لا يُستغرب موقف دانتي من الإسلام سيّما وأنه متأثّر أيضاً بريمون لول بطل الحرب الصليبية ضد الرشدية اللاتينية وهي عنده هي الإسلام في حقل الفلسفة وحلم حياته هو هدم الإسلام وكان يغالي في النقاش والاستفزاز حتى سُجن مرّة بتونس ومرة بالجزائر حيث رجمه الناس بالحجارة (انظر: ارنست رينان، المرجع المذكور، ص 260 ـ 267. انظر كذلك: عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، ص 256).

(2) انظر: دانتي، الملهاة الإلآهية ص 398. وعن شارع فواريّ قال بيار ماندونّي في كتابه: سيجر دو برابانت والرشدية اللاتينية ما يلي: «اشتهر شارع Fouarre بكونه موطن مدارس دومينيكة للمشّائين الرشديين اللاتينيين وهي مدارس كانت قديماً على جانبي هذا الشارع =

وأما أوركانيا الرسام فإنه وضع ابن رشد في جحيمه مع الهراقطة والسحرة. وكتب أرنست رينان في كتابه ابن رشد والرشدية ملاحظات بخصوص تفصيل الأصناف الجحيمية عند أوركانيا الرسام فقال:

«وكانت الصورة الأولى التي ظهر فيها ابن رشد هي صورة أندرا أوركانيا التي تمّت حوالي سنة 1335 م.. ومع ذلك لا يمكن أن يقال أن أوركانيا قصد هناك أن يستنتج جميع تخطيط دانتي... وإذا كان التقسيم إلى حفرات يذكّر بالكوميدية الإلآهية فإن تفصيل الأصناف الجهنمية بعيد من مطابقة أصناف دانتي واثنتان من الحفرات تشغلان أعلى مركز وقد أعدّتا للمتكبرين والمتكبرون هم الملاحدة..».

ولكنه يلوح في جحيم أركانيا أنّ حفرة اليمين حفظت لألذّ الأعذبة ويخرج الأبطال الثلاثة الذين يعذّبون فيها من فريق المحكوم عليهم بالهلاك الأبدي ومحمّد هو أول من يأتي مقطعاً إرباً إرباً من قبل الشياطين الذين يلتهمون قطع أعضائه على مرأى منه ثم يأتي الدجّالُ مسلوخاً وهو حيّ ثم يظهر الشخص الثالث ملقى على الأرض ومضغوطاً بمطاوي حيّة ومُمَيَّزاً بعمامته ولحيته الطويلة وهذا هو ابن رشد... وممّا يجب ذكره أنّ دانتي لم ير في محمّد غير عامل انفصال ولم ير في الإسلام غير فرقة آريوسية. ومن الواضح أنْ يُمثّل ابنُ رشد بجانب النبيّ المخادع ذاك الملحدَ المجَدّفَ الذي شَملَ ضِمنَ إهانةٍ مثلّثةٍ دينَ كلٍّ من موسى وعيسى ومحمّد»[1].

= وتلك المدارس ليس بها مقاعد فكان التلاميذ يجلبون إليها التبن Fouaıre للجلوس عليه».
(انظر: تعليق رقم 2 من صفحة 398 من كتاب: الملهاة الإلآهية، وانظر كذلك:

-Pıerrɜ Mandonnet O.P., *Sigeı de Brabant et l'Averroisme Latın aux XIII⁰ siècle,* **Ière partie, p. 307.**

(1) انظر: ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، صفحات: 311 ـ 312 ـ 313.

الخاتمـــة:

لابن رشد مكانة طريفة في تاريخ الفكر الإنساني، إذ تسنّى له أن يكون أكبر ترجمان عن عصره بفضل تجربته الأندلسية ومعارفه الموسوعية وانتمائه للثقافة العربية الإسلامية، ولقد أمكن له المجاهرة بأنّ العقل قرين للوحي[1]. فابن رشد بذل جهده في إثبات أنّ الله يأمر بالبحث عن الحقيقة بالعلم. قال الله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربّك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربّك الأكرم * الذي علّم بالقلم * علّم الإنسان ما لم يعلم﴾ [سورة العلق (96)، الآيات: 1 ـ 5].

(1) انظر: عبد الوهاب بوحديبة، النص الصادر عنه في 21 جانفي 1996 لتقديم الملتقى حول ابن رشد.

موقف بعض الجامعات الأوروبية
من فلسفة ابن رشد
في
العصور الوسطى

د/عبد الواحد ذنون طه
كلية التربية ـ جامعة الموصل
جمهورية العراق

كان لاطلاع الأوروبيين على علوم اليونان والتراث العربي الإسلامي عن طريق الترجمة أثر واضح في تمهيد الطريق للاستفادة من هذا التراث وفهمه وشرحه وتدريسه في المدارس والجامعات الأوربية. وقد لعبت الأندلس دوراً كبيراً في مجال الترجمة، لا سيما مدينة طليطلة (Toledo) التي أصبحت بعد وقوعها بيد الإسبان سنة 478 هـ/ 1085 م مركزاً فريداً للترجمة من العربية إلى اللاتينية. وقد شجع كبير أساقفتها دون ريموندو (Don Raimondo) المتوفى سنة 546 هـ/ 1151 م، الباحثين على السفر إليها والعمل لنقل الكتب العربية إلى اللاتينية. ويُعد القرن الثاني عشر للميلاد/ السادس للهجرة بحق العصر الزاهر لحركة الترجمة في طليطلة[1]. واستمرت هذه الحركة إلى القرن الثالث عشر، حيث أشرت نهايته اختتام العصر الزاهر للترجمة من العربية إلى اللاتينية. ومع هذا فقد تحقق بعض الترجمات في القرون اللاحقة. لكن التأثير الكبير للعلوم والفلسفة العربية على الحياة الفكرية والجامعات في أوروبا تم خلال الترجمات الأولى. وقد أدى الكم الهائل من المعارف والمعلومات التي ترجمت عن العربية إلى توفر التراث اليوناني والعربي في تراجم لاتينية جيدة أصبحت في متناول الأوروبيين. وبدأ عصر جديد للفكر في أوروبا يمكن أن نطلق عليه «عصر الاستعراب»[2]،

(1) David C. Lindberg, «The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West», in: ***Science in the Middle Ages,*** ed. by. David c. Lindberg, Chicago University Press, 1978, p. 62 - 67.

(2) ينظر: جلال مظهر، أثر العرب في الحضارة الأوربية، بيروت، دار الرائد، 1967، ص 193 ـ 210.

حيث وصل التأثير العربي إلى الذروة، وذلك في منتصف القرن الثالث عشر حتى منتصف القرن الخامس عشر للميلاد.

وقد استعد الأوروبيون نتيجة الصحوة والانتعاش الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي والسياسي الذي رافق بدء عصر النهضة الأوروبية لدريس هذا التراث وفهمه وشرحه وتدريسه والاستفادة منه في جامعاتهم. بل إن هذا التراث مهد الطريق لتأسيس بعض الجامعات الأوروبية ونموها في القرنين الثاني عشر والثالث عشر[1]، وبلغ تأثير الأندلس في جامعات أوروبا من الاتساع ما شمل بعض المعارف، مثل الفلسفة، التي اهتموا بها كثيراً، وأقبل الناس عليها. ويؤيد هذا الإقبال والانتشار قول العلامة ابن خلدون في هذا الصدد: «. . . بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الفرنجة من أرض روما وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها هناك متجددة، ومجالس تعليمها متعددة، ودواوينها جامعة متوفرة وطلبتها متكثرة»[2]. ويبدو أن فلسفة أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت 595 هـ/ 1198 م) على الخصوص هي التي يسبق إليها الذهن عند النظر إلى قول ابن خلدون في النص أعلاه. ذلك لأن تأثير هذا الفيلسوف القرطبي العظيم في الغرب لا يجاريه فيه تأثير أي فيلسوف مسلم آخر، لأننا وحسب قول عبد الرحمن بدوي[3]، لا نستطيع مثلاً أن نتحدث عن (فارابية) أو (سيناوية) لاتينية، ولكننا نجد في مقابل ذلك رشدية لاتينية قوية جداً، كان لها أنصارها في أوربا طوال أكثر من قرنين من الزمن.

---

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة، محمد بدران، ط 3، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967، 17/21؛ يوجين 1، مايرز، الفكر العربي والعالم الغربي، ترجمة، كاظم سعد الدين، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، ص 11.

(2) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار إحياء التراث العربي (د.ت)، ص 481.

(3) دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ط 3، الكويت، وكالة المطبوعات ـ بيروت، دار القلم، 1979، ص 34

وكان من أشهر المترجمين الذين اهتموا بتراث ابن رشد، وهو العالم ميخائيل سكوت (Michael Scot ت 631 هـ/ 1236 م)، الذي نقل العديد من كتبه إلى اللاتينية، فضلاً عن شروحه وتعليقاته على كتب أرسطو (Aristotle)، مثل: السماء والعالم، وكتاب النفس، وشروح الكون، والآثار العلوية، والقوى الطبيعة، وغيرها[1]. وهو بهذه التراجم يُعد أول من أدخل ابن رشد إلى اللاتين[2]. ويقول البعض إنّه قام بهذه الترجمة، أو ببعضها، وهو بطليطلة بمعاونة يهودي اسمه أندراوس، أو إنّه قام بها في بلاط الملك النورمادي فردريك الثاني (Frederick II) بمعاونة نفر من المترجمين، فذاعت في الأوساط الجامعية الأوروبية ابتداء من سنة 629 هـ/ 1231 م)[3]. وتُعد إسهامات سكوت ذات نتائج قيمة، لأنه ترجم فلسفة ابن رشد إلى العالم اللاتيني، وهي حيّة جديدة، لأن ابن رشد كان يكتب في القرن السادس للهجرة، الثاني عشر الميلادي، فسهل وصوله إلى الغرب والتأثير فيه، ولهذا يُعد سكوت أحد مؤسسي المذهب الرشدي اللاتيني المعروف باسم (Averroism)[4]. وساهم مترجمون آخرون في طليطلة بنقل مؤلفات ابن رشد إلى اللاتينية، من أشهرهم هرمان الألماني (Hermanus Alemanus)[5].

---

(1) أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة، عادل زعيتر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957، ص 218 ـ 219؛ وينظر مايرز، المرجع السابق، ص 112.

(2) Gordon Leff, ***Medieval Thought***, London, Penguin Books Ltd, 1965, p. 174.

(3) وينظر: **Ibid.**, p. 174

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، بيروت، دار القلم، (د.ت)، ص 128 ـ 129.

(4) مايرز، المرجع السابق، ص 113؛ انحل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة، حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1955، ص 367.

Alfonso Gamır, «Toledo School of Translators», *Journal of the Pakistan Historical Society*, vol. XIV, 1966, P. 91.

(5) رينان، المرجع السابق، ص 224؛ بالنثيا، المرجع السابق، ص 367.

ونظراً لفقدان الكثير من الأصول العربية لكتب وشروح ابن رشد، فقد أصبح مصدرها الوحيد هو ترجمتها اللاتينية أو العبرية. وقد هيأت هذه الترجمات مادة وفيرة أعانت على نشر المذهب الرشدي في الغرب، لا سيما في جامعة باريس وجامعات شمال إيطاليا[1]. ولكن كانت تشوب هذه الترجمات أخطاء كثيرة بسبب تمسك أصحابها بحرفية النقل، وخلوها من التعليق والنقد[2]، فضلاً عن الكثير من التحريف الذي لحقها[3]، مما جعل فهم آراء ابن رشد عسيراً في بعض الأحيان، أو أن يساء فهمه. وقد ظهر سوء الفهم لفلسفته الحقيقية على حد سواء في كل من المجال الديني الفلسفي ومجال نظرية المعرفة التي تعتمد على تعريف النفس الإنسانية. وقد نسب إليه أيضاً نظرية الحقيقتين(Theory of double truth) التي تقول بوجود حقيقة دينية وأخرى فلسفية، وأن الحقيقتين قد تتعارضان[4]، وليس من الضروري الاتفاق بين حقيقة الشرع وحقيقة العقل، أو عدم اجتماع العقل والإيمان. وذلك عن طريق تحريف النصوص الرشدية الصحيحة، والاعتماد على نظريات أخرى كان يقول بها ملحدو أوروبا، وهي النظريات التي تنكر خلود النفس، وتؤكد أن هناك عقلاً واحداً مشتركاً بين جميع أفراد البشر. وعلى هذا الأساس نسبت إلى ابن رشد بدعة النفس الكلية التي كانت معروفة في أوروبا منذ

---

(1) ينظر: ج.ر.س هاريس، «الفلسفة»، بحث ضمن كتاب: تراث العصور الوسطى، أشرف على تحريره: ج. كرمب و إ.جاكوب، ترجمة، زكي نجيب محمود، مراجعة محمد بدران، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1965: 1/340، 352.

(2) Alfred Guillaume, «Philosophy and Theology», in: ***The Legacy of Islam***, ed. by Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, Oxford University Press, 1965, P 279.

وتنظر الترجمة العربية بعنوان:

تراث الإسلام، تعريب جرجيس فتح الله، ط 2، بيروت، دار الطليعة، 1972، ص 397.

(3) رينان، المرجع السابق، ص 432.

(4) R.R. Walzer, «Arabian philosophy, *Encyclopaedia Britannica*, vol II, P. 195

وينظر: محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، 1967، ص 287.

عهد بعيد قبل أن تصل الفلسفة الرشدية إلى العالم الغربي، وهي أفكار مناهضة للعقيدة النصرانية[1].

ويمكن إرجاع السبب في هذه الأفكار غير الصحيحة، إضافة إلى أخطاء الترجمة، إلى عجز الذين اعتنقوا فلسفة ابن رشد من الأوروبيين عن التفريق بين الآراء الخاصة به، وآراء الفلاسفة والشراح الآخرين. فلقد كان منهجه المفضل ينحصر في عرض جميع تفاصيل تلك الآراء، وعضدها بكل الحجج الممكنة التي ربما شهدت باحتمالها للصدق، ثم ينتقل إلى نقدها فيما بعد. وإذا ما وقف الدارس أو القارىء على هذا العرض عند هذا الحد، ولم تتيسر له قراءة النقد، ربما حسب أن ذلك هو رأي ابن رشد في المسألة، وهنا يكمن الخطأ[2]. وهكذا أصبح ابن رشد في أوروبا، ولقرون عديدة، رائداً للفكر الحر والإلحاد، استناداً إلى الذين عرضوا فلسفته، وهو في الواقع غير ذلك، فقد كان فيلسوفاً عقلياً مؤمناً، له فلسفته العقلية الخاصة[3]، التي تتسق أتم اتساق مع فكرته الدينية الفلسفية ضمن إطار الفلسفة الإسلامية التي جاءت امتداداً لأبحاث دينية ودراسات كلامية سابقة. فهي تبدأ بالواحد[4]، وتحلل فكرة الألوهية تحليلاً شاملاً ودقيقاً، فهو المبدع والخالق، أبدع كل شيء من لا شيء، وخلق العالم، ونظمّه وسيّره. والنفوس البشرية لا تستطيع الكشف عن الحقائق الكلية إلا بمدد سماوي وفيض علوي، أو بمعونة العقل الفعال. ويسلم فلاسفة الإسلام جميعاً بهذا الاتصال، ولكن ابن رشد يربط النفس بالجسم برباط أو ثق على نحو ما صنع

---

(1) William A. Wallace, O.P. «The philosophical setting in the Middle Ages, ed. David C.Lingberg, Chicago University Press 1972, p. 104.

وينظر: محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ت)، ص 19 ـ 20.

(2) المرجع نفسه، ص 21.

(3) ينظر: العراقي، المرجع السابق، ص 14.

(4) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، منشور ضمن كتاب: فلسفة ابن رشد، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1978، ص 65 فما بعدها.

أرسطو[1]. وتتميز فلسفة ابن رشد كغيره من فلاسفة المسلمين، أنه حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، كما حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، بل تطويع فلسفة أرسطو للدين، والدفاع عن أرسطو ما أمكن. وعند ابن رشد أن الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما مصطحبتان بالطبع ومتحابتان بالجوهر والغريزة[2]. ويقول ابن رشد بوحدة الحقيقة، ويرى أن سلامة الدين والفلسفة في أن يفصل أحدهما عن الآخر، فلا تضاف إلى التعاليم الدينية نظريات فلسفية، ولا تصبغ الفلسفة بصبغة دينية، ذلك لأن لكل مقام مقالاً، والفلسفة إنما تعني الخاصة، في حين أن الدين يخاطب العامة، ومن الحكمة أن تخاطب الناس على قدر عقولهم[3].

بعد هذا العرض الموجز لجوانب من فلسفة ابن رشد، نجد أنه غير مسؤول كلية عن الحالة العقلية التي تبناها من يسمون أنفسهم بالرواشد (Averroists) في أوربا في العصور الوسطى، لا سيما في إسنادهم إليه القول بعدم اجتماع العقل والإيمان، بل على العكس كان يدافع عن انسجام العقيدة مع العقل. ومن يرجع إلى الرسالة التي كتبها ابن رشد بعنوان: (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) سيجد في رده المتزن على حملة الغزالي في (تهافت الفلاسفة) أنه عدو شديد المراس للفلسفة العقلية المعروفة في الغرب بفلسفة ابن رشد (Averroism)[4].

---

(1) ينظر: إبراهيم بيومي مدكور، «الفلسفة». فصل ضمن كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 142.

(2) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق، محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف، 1972، ص 67؛ وينظر: بدوي، المرجع السابق، ص 232 ـ 237؛ محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، القاهرة، دار المعارف، 1959، ص 90 ـ 91.

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص 59؛ ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 90؛ وينظر: مدكور، المرجع السابق، ص 153 ـ 154.

(4) ينظر: ابن رشد: فصل المقال، ص 36، 38؛ ابن رشد، تهاف التهافت، تحقيق، سليمان=

وعلى أي حال، فقد انتشرت الأفكار التي نُسبت إلى ابن رشد في أوروبا، لا سيما في بعض الجامعات، مثل جامعة باريس، منذ السنوات المبكرة للقرن الثالث عشر الميلادي، حيث أصبحت هذه الجامعة مسرحاً للأفكار الحرة التي انتشرت خارج حدودها أيضاً[1]. وكانت جامعة باريس تنقسم إلى أربع كليات، هي: الآداب واللاهوت والحقوق والطب[2]. وعُدّت منارة الفكر في أوروبا النصرانية كلها، فيها تنشأ التيارات الفكرية وتنتشر في بقية أنحاء أوروبا، وفيها دَرَّسَ أشهر فلاسفة ولاهوتيي القرن الثالث عشر، من أمثال: إسكندر دي هالس (Alexander de Hales)، والقديس بونا فنتورا (St. Bonaventure)، والقديس ألبرت الأكبر (Albert the Great)؛ وتوماس الأكويني (Thomas Aquinas)، وروجر بيكون (Roger Bacon)، وجيل دي روم (Gıles de Rome)، وسيجر دي برابانت (Siger de Brabant)، وريمون لول (Raymond Lulle). لذلك فإن انتشار أفكار أرسطو وشارحه ابن رشد في هذه الجامعة يعني بداية دخولها للعالم الغربي كله[3].

ويرتبط اسم سيجر دي برابانت بالحركة الرشدية في هذه الجامعة، فهو الذي تزعمها وحمل لِوَائِهَا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي. وقد بدأ سيجر عمله أستاذاً بكلية الآداب في حدود سنة 659 هـ / 1260 م[4]. وكان يرى في مذهب ابن رشد الحقيقة نفسها، لكنه لم يتردد في أن يؤول هذا المذهب في بعض الأحيان بما لا يتفق وفلسفة ابن رشد الحقيقية، كما قال بتناقض العقيدة

= دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1971؛ القسم الثاني، ص 688 ـ 758.
Guillaume, *Op. Cit.*, p. 276 (الترحمة العربية ص 294 ـ 295)

(1) Hastings Rashdall, ***The Universities of Europe on the Middle Ages***, ed. F.M. Powicke and A B. Emden, Oxford University Press, 1964, vol. I, pp. 298, 354

(2) Leff, ***Op. Cit.***, p. 179

(3) زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ط 2، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1985.

(4) David Knowles, ***The Evolution of Medieval Thought***, London, Longmans, 1962, p. 272.

المسيحية، وعدم اجتماع العقل والأيمان[1]. وقد وجدت هذه الأفكار صدى لها لدى أساتذة آخرين مثل (Boetius of Dacia)[2]، وجيرو الأبفيلي[3].

كذلك وجدت آراء أخرى نُسبت إلى ابن رشد نشرها رجل مجهول يدعى موريس الإسباني (Mauritius Hispanus)، الذي قرن اسمه بابن رشد نفسه[4] وقام صراع بين الكنيسة والجامعة حاولت فيه الأولى تحريم المحاضرات التي تدور حول كتب أرسطو عن الطبيعة وما وراء الطبيعة وشروح ابن رشد لها. وكان على الطلبة الذين يتقدمون لنيل درجة الليسانس في الآداب أن يقسموا يميناً بعدم قراءة مثل هذه الكتب المدانة ومؤلفات موريس الإسباني وغيره من (الهراطقة). وفي سنة 629 هـ/ 1231 م جدد البابا جريجوري التاسع (Gregory 1X) في رسالة إلى أساتذة كلية اللاهوت هذا المنع، مع تحفظ مهم: لحين تنقية هذه المؤلفات وتطهيرها من الهرطقة[5].

ويبدو من رسالة البابا أنه أدرك دخول آراء أرسطو وشارحه إلى كلية الآداب، بل كلية اللاهوت ذاتها، وأنه لا فائدة من محاولة القضاء على هذا التيار، ومن الأفضل التعايش معه بعد أن ينقى من كل الشوائب وتزال منه الشكوك والهرطقة. فشكلت لجنة لهذا الغرض، لكنها فشلت في مهمتها[6]. واستمر نفوذ تيار

(1) Guillaume, ***Op. Cit.***, pp. 275 - 276.

(الترجمة العربية، ص 393)؛

Frederik B. Artz, ***The Mind of the Middle Ages***, 3rd ed. Chicago University Press, 1980, p. 262.

(2) Knowles, ***Op. Cit.***, pp. 270, 272 - 273.

(3) رينان، المرجع السابق، ص 282.

(4) Rashdall, ***Op. Cit.***, vol. I. p. 357.

بالنثيا، المرجع السابق، ص 368، وينظر عن محاولة تحديد هوية (موريس الإسباني): زينب الخضيري، المرجع السابق، ص 59 فما بعدها.

(5) Rashdall, ***Op. Cit.***, vol. I. P. 358.

(6) زينب الخضيري، المرجع السابق، ص 66.

المؤمنين بالرشدية، ففي سنة 653هـ/ 1255 م أقرت كل كتابات أرسطو ضمن تشريع كلية الآداب، فسُمح بدراسة كتب: الأخلاق، والسماع الطبيعي، والميتافيزيقا، والحيوان، والسماء والعالم، والآثار العلوية، والنفس، والكون وغيرها[1].

وهكذا بدأ في العقد السادس من القرن الثالث عشر الميلادي يتضح اتجاهان مختلفان في كلية الآداب، تزعم أحدهما سيجر دي برابانت، وسار وراءه مجموعة من الأساتذة في طريق العقلانية، يضم أقوى الشخصيات وأبرز المفكرين. وعبّر الاتجاه الثاني عن أرسطية معتدلة تحترم الرؤية المسيحية للأشياء، تحاول التوفيق بينها وبين المسيحية، ومثلها ألبرت الكبير وتوماس الأكويني[2]. وهكذا أصبحت جامعة باريس مفتوحة على مصراعيها للتأملات الفلسفية، الأمر الذي اضطر أسقف باريس أتين تومبيه، Etienne Tempier، الذي سيصبح فيما بعد عضواً في كلية اللاهوت، لجمع أساتذة اللاهوت في الجامعة سنة 688 هـ/ 1269 م، والاتفاق معهم على تحريم ثلاث عشرة قضية كلها «قواعد رشدية مألوفة»[3]، الأمر الذي يشير إلى اضطراب الصراع في جامعة باريس، وتأثير ابن رشد على هذه الجامعة، حتى أن رينان[4]، وهو من أفضل الباحثين الذين كتبوا عن ابن رشد في القرن التاسع عشر الميلادي، يشير إلى أن أيمان الكثيرين في هذه الجامعة كان مضعضعاً حوالي القرن الثالث عشر، «وأن قضايا الرشدية الفاضحة وجدت صدى لها عند بعض الأساتذة».

---

(1) Pierre Mandonnet. ***Siger de Brabant et l'averrosïme latin au XIII Siècle,*** Louvain, 1908 - 1911, vol. I. p. 24.

نقلاً عن: زينب الخضيري، المرجع السابق، ص 31.

(2) Artz, ***Op. Cit.,*** P. 216.

(3) رينان، المرجع السابق، ص 278 ـ 279؛ وللاطلاع على هذه القضايا ينظر:

Knowles, ***Op. Cit.,*** P. 272; Leff, ***Op. Cit.,*** P. 228.

زينب الخضيري، المرجع السابق، ص 76 ـ 77.

(4) ابن رشد والرشدية، ص 279.

وكانت ردود الفعل قوية وعنيفة من جانب المناوئين للأفكار التي نسبت إلى ابن رشد، لا سيما من قبل ألبرت الكبير وتلميذه الشهير توماس الأكويني، اللّذين درسّا بالتتابع في جامعة باريس بين 1234 ـ 1248 م و 1252 ـ 1259، 1269 ـ 1272 م[1]. وعلى الرغم من غلبة أثر أرسطو على فكر ألبرت الكبير[2]، فقد اشترك هو وتوماس الأكويني في توجيه رسائل ضد أساتذة (شارع فُوار) في جامعة باريس، تنسجم مع أحكام أسقف باريس لسنة 1269. منها على سبيل المثال رسالة خاصة من ألبرت الكبر بعنوان ـ (كتاب خاص بأهل باريس)، رد فيها على إحدى عشرة (قضية رشدية) جهر بها أساتذة الجامعة[3]. ووضع ألبرت بتكليف من البابا الإسكندر الرابع، في حدود سنة 653 هـ/ 1255 م، رسالة للرد على مذهب وحدة العقل، دمجها بعد ذلك في خلاصته اللاهوتية[4]. ويدل تأليف هذا الكتاب على أن مذهب وحدة العقل قد نال أهمية كبيرة وجمع حوله عدداً كبيراً من الأنصار، حتى رأى البابا وألبرت أنهما مضطران إلى تخصيص كتاب للرد عليه[5]. كذلك قام توماس الأكويني بتأليف كتاب مماثل لدحض آراء الرشديين، وهو المسمى: (في وحدة العقل رداً على الرشديين (De Unitate Intellectus Contra Averroistas)[6]. كما وجه الأكويني أيضاً رسالة إلى رشديي باريس تحمل

(1) See: Anthony Kenny, ***Aquinas***, Oxford University Press, 1980, P. 3, 18; Leff, ***Op. Cit.***, P. 227.

(2) Knowles, ***Op. Cit.***, p. 253.

(3) رينان، المرجع السابق، ص 279 ـ 280.

(4) المرجع نفسه، ص 244 ـ 245.

(5) يقارن: زينب الخضيري، المرجع السابق، ص 68 ـ 70.

(6) رينان، المرجع السابق، ص 351.

F.C. Copleston, ***Aquinas***, London, Penguin Books Ltd, 1957, p. 172; Leff, ***Op. Cit.***, p. 228.

وينظر أيضاً: جورج قنواتي، «الفلسفة وعلم الكلام والتصوف»، فصل ضمن كتاب: تراث الإسلام، تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، ط 2، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1988: 2/132.

عنوان: (ضد الرشدية البارسية)، وتعزو قائمة لدير القديسة كَترينة ببيزة، وضعت زمن القديس توماس، إليه رسالة أخرى (ضد أساتذة باريس)[1]. كذلك وجه جيل دي روم (Giles of Rome) عدداً كبيراً من الرسائل ضد «الأضاليل الرشدية»، وقد جمع هذه الرسائل في كتابه المعروف بـ«الأهواء»[2]. وهو يتهم ابن رشد بأنه صاحب فكرة أن كل الأديان كاذبة، وإن كانت مفيدة، وهذه التهمة غير صحيحة، ويبدو أنه لم يقرأ مؤلفات ابن رشد بتمعن[3].

ولا تساعد الكتب المشهورة القليلة التي خلفتها جامعة باريس في القرن الثالث عشر على تعيين الأساتذة الذين وجهت إليهم مثل هذه الرسائل. ولكن من المؤكد أن سيجر دي برابانت كان أحد هؤلاء هو وصديقه جيرو الأبفيلي لميلهما الشديد إلى مذهب الفيلسوف ابن رشد[4]. ومن الأدلة على انتشار الرشدية في الجامعة ورسوخها، أنها بقيت قوية رغم الأحكام الكثيرة التي كانت موضعاً لها. وبعد التحذير الذي وجه إلى رئيس الجامعة، وإلى وكيل كلية الآداب سنة 670 هـ/ 1271 م بعدم السماح للمدارس بالخوض في المسائل التي أثارت مشاكل كثيرة، عادت الجامعة إلى إثارة مثل هذه المسائل مجدداً في عام 676 هـ/ 1277 م، وكان نتيجة ذلك صدور أحكام أقوى من السابقة من قبل أسقف باريس أتين تومبيه[5]، نصت على تحريم (219) قضية مشائية عامة ورشدية. ووجه هذا التحذير إلى أساتذة كلية الآداب بباريس الذين يصرون على تدريس نظرية العقل المفارق، ويأتي في مقدمتهم سيجر دي برابانت.

---

(1) رينان، المرجع السابق، ص 280.

(2) المرجع نفسه، ص 264 Wallace, *Op.Cit.*, p. 105.

(3) Gilles de Rom, *in Encyclopedia Britannia*, U.S.A, 1965, vol, 10, p. 415 leff, *OP.cit.*P.239.

وينظر: زينب الخضيري المرجع السابق، ص 86.

(4) رينان، المرجع السابق، ص 282.

(5) Leff, *Op. Cit.*, P. 229; Konwels, *Op. Cit.*, p. 274.

وقد أنهى هذا التحريم الثاني وظيفة سيجر في التدريس بكلية الآداب، واستدعى هو وصديقه (Boetius) من قبل ديوان التفتيش، لكنهما استغاثا بالإدارة البابوية، حيث أملا بالحصول على معاملة أكثر اعتدالاً. وقد برىء سيجر من تهمة الهرطقة من قبل البابا نيقولا الثالث (Nocholas III) لكنه وضع تحت الإقامة الجبرية المنزلية في الإدارة البابوية، وقد قتل قبل نهاية عام 1284 م على يد سكرتيره المعتوه. ومع ذلك فقد بقيت ذكراه خالدة، حيث وضعه الشاعر المشهور دانتي (Dante) في الجنة جنباً إلى جنب مع توماس الأكويني وبقية المفكرين النصارى العظام[1].

ويعد رامون لول (ت 715 هـ/ 1315 م) من جزيرة ميورقة (Majorca) من أشهر الشخصيات التي عارضت ابن رشد والرشدية. وقد درّس في سنة 687 هـ/ 1288 م بجامعة باريس كتابه (الفن الأكبر)، وجادل الرشديين هناك بشدة[2]. ولكن حمية لول بلغت منتهاها فيما بين سنتي 711 هـ/ 1310 م و 712 هـ/ 1312 م على الخصوص، حيث تنقل بين باريس وفينة ومونبلييه وجنوة ونابلي وبيزة، ساعياً في تفنيد آراء ابن رشد والإسلام بشكل عام. وتقدم إلى البابا كليمنت الخامس (Clemant V) لإيجاد منظمة حربية جديدة لهدم الإسلام، وإنشاء كليات لدراسة اللغة العربية، والحكم على ابن رشد وأتباعه. وكان يريد إزالة كتب ابن رشد من الجامعات إزالة مطلقة، وحظر قراءتها على كل نصراني[3]. وكانت باريس خاصة مسرحاً لنشاط لول ضد الرشديين، حيث دوّن ثمانية عشر كتاباً ضد الرشدية[4].

(1) John W. Baldwin, ***The Scholastic Culture of the Middle Ages 1000 - 1300,*** Massachusetts, D.C. Heath and Company, 1971, p. 69; Konwels, ***Op. Cit.***, p. 275.

وينظر: زينب الخضيري، المرجع السابق، ص 78؛ كرم، المرجع السابق، ص 208.

(2) كرم، المرجع السابق، ص 213؛ Leff, ***Op. Cit.***, p. 238.

(3) رينان، المرجع السابق، ص 267؛ Rashdall, ***Op. Cit.***, Vol. II, p. 103

(4) ينظر: زينب الخضيري، المرجع السابق، ص 84 ـ 85.

كما كتب محاضر منازعاته في طائفة من الرسالة الصغيرة، ولعل أشهر هذه الرسائل هي الموسومة: «تفجع الفلاسفة العظام الاثني عشر حيال الرشديين» المؤرخة في عام 712 هـ/ 1312 م في باريس، والمهداة إلى الملك فيليب الجميل. ويشير رينان[1]، إلى وجود رسائل أخرى موجهة ضد الرشديين موجودة في دير القديس فرانسوا الميورقي، وهي غالباً غير مطبوعة. ويظهر أن الذي كان يثير ريمون لول في أفكار الرشديين بباريس هو التفريق بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية، الأمر الذي اتخذ درعاً للإلحاد منذ القرن الثالث عشر الميلادي[2].

لم تنته الرشدية في جامعة باريس بقرار التحريم لعام 676 هـ/ 1277 م، ولا بتفنيدات المدرسة الدومنيكية التي مثلها ألبرت الكبير وتوماس الأكويني، ولا بمعارضة جيل دي روم وريمون لول، بل استمرت في هذه المدينة وفي مدن أخرى في كل أنحاء أوروبا حتى القرن السابع عشر للميلاد. ففي القرن الرابع عشر نجد جان دي جاندان (John of Jandun ت 729 هـ/ 1328 م)، الذي كان أستاذاً في كلية الآداب، ثم في كلية اللاهوت بجامعة باريس، يخلص كل الإخلاص لمذهب ابن رشد ويدافع عنه ضد القديس توماس الأكويني، لأن ابن رشد في نظره هو نصير الفلسفة الكامل المجيد. ولم يقتصر نشاط دي جاندان على جامعة باريس، بل امتد نشاطه أيضاً إلى جامعة بادو في شمال شرق إيطاليا[3].

وعلى الرغم من استمرار القسم بتحريم قراءة أعمال (موريس الإسباني Mauritius) سارياً على الطلبة الذين يتقدمون لنيل درجة الماجستير أو الدكتوراه في

(1) ابن رشد والرشدية، ص 268 ـ 269.
(2) المرجع نفسه، ص 269.
(3) المرجع نفسه، ص 346 ـ 349 وينظر:

Wallace. *Op. Cit.*, p. 106.

بدوي، المرجع نفسه، ص 35 ـ ٣٦؛ زينب الخضيري، المرجع السابق، ص 82 ـ 83.

الآداب، اتخذت جامعة باريس في منتصف القرن الرابع عشر، وبعد إدانتها لتعاليم ابن رشد بقرن تقريباً، إجراء طلبت بموجبه من مرشحيها ـ وهي في أوج تناقضها كما يقول راشدال إذا ما كان موريس الإسباني فعلاً مماثلاً أو مطابقاً لابن رشد ـ في نفس الوقت الذي يجب أن يمتنعوا فيه عن قراءة أعمال موريس Mauritius أن يقسموا أيضاً بعدم تدريس أي مذهب مخالف أو متناقض مع مذهب أرسطو وشارحه ابن رشد[1].

وهكذا نجد أن فلسفة ابن رشد استحوذت على حيز كبير من فكر أساتذة جامعة باريس، وانتشرت هذه الفلسفة بين شبابها منذ منتصف القرن الثالث عشر للميلاد وما بعده. وظلت هذه الفلسفة وسياسة الكنيسة المعادية لها تتخذان من جامعة باريس ميداناً لاقتتالهما ردحاً من الزمن. وكان الإقبال على الاطلاع على هذه الفلسفة كبيراً، ويدل على ذلك أن أساس السربون، الذي يمثل دراسات جامعة باريس في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، كان يحتوي على مخطوطات عديدة لابن رشد، بلغت نحو تسعة، ينطوي بعضها على آثار للاستعمال اليومي في التعليم، وهي تشتمل على دروس مقتطفة حرفياً من الشارح الأكبر ابن رشد[2]. وفي القرن الخامس عشر للميلاد، حينما عزم الملك لويس الحادي عشر (Louis XI) على تنظيم التعليم الفلسفي في فرنسا، أمر في مرسومه سنة 1473 م/ 888 هـ بتدريس مذهب أرسطو وشارحه ابن رشد في جامعة باريس[3]، هذا المذهب «الذي أُعترف به منذ زمن طويل، بأنه سليم ومضمون»[4].

(1) Rashdall, *Op. Cit.*, vol. I. p. 368 - 369.
Guillaume, *Op. Cit.*, p. 27. ؛ (الترجمة العربية ص 294 ـ 295)
(2) رينان، المرجع السابق، ص 282.
(3) غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، ط 3؛ بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1979، ص 679.
Rashdall, *Op. Cit.*, vol. I. p. 564.
(4) رينان، المرجع السابق، ص 324.

أما بالنسبة لجامعات إيطاليا، لا سيما تلك التي تقع في شمالها الشرقي، مثل بادو وبولوني وفرّارا والبندقية، فكانت أيضاً معقلاً للفلسفة التي يمثلها ابن رشد. وهذه هي الرشدية المتأخرة التي هيمنت على القرون الوسطى منذ نهاية القرن الثالث عشر الميلادي إلى منتصف القرن السادس عشر، ومن خلال التعليم الرشدي في هذه الجامعات بقي اسم ابن رشد مذكوراً إلى القرن الثامن عشر في الفلسفة الأوروبية[1]. وترتبط الحركة العقلية لجامعات شمال شرق إيطاليا كلها بجامعة بادو، والواقع أن جامعتي بادو وبولونيا لا تؤلفان في ذلك إلا جامعة واحدة، لا سيما في التعليم الفلسفي والطبي. ولم تكن بادو من ناحية أخرى سوى حي البندقية اللاتيني. وكان كل ما يدّرس في بادو يطبع في البندقية، ولذا فإن جامعة بادو التي تأسست عام 619 هـ/ 1222 م[2]، كانت تمثل انتشار الفلسفة في شمال إيطاليا كله[3].

ولعل السبب في رسوخ الرشدية في بادو يرجع إلى تمتعها بشيء من الحرية، لأنها ظلت بمعزل عن تدخلات الكنيسة، كما تمتعت بحماية مجلس الشيوخ في البندقية لحرية الباحثين، فلم يجد الجزويت ولا محاكم التفتيش إليهم سبيلاً. وقد وَلَع البادويين بدراسة ابن رشد والأخذ بآرائه، واستطاعوا أن يصححوا بعض ما نسب إليه من أخطاء، ودافعوا عنه بقوة[4]. ولم يكن ابن رشد يمثل بالنسبة لمدرستي، الفن والطب مجرد (الشارح) أو (المعلق)، لأن السلطة المعطاة

(1) محمد علال سيناصر، الرشدية اللاتينية، بحث منشور ضمن وقائع ندوة (التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب المنعقدة في غرناطة للفترة من 21 ـ 22 أبريل 1992)، الرباط، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1993، ص 150.

(2) Rashdall, *Op. Cit.*, Vol. II, p. 9.

(3) رينان، المرجع السابق، ص 334.

(4) مدكور، المرجع السابق، ص 188؛ محمد زنيبر، «ابن رشد والرشدية في إطارهما التأريخي»، بحث نشر ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1979، ص 35.

لشخصية مذهبه كانت تساوي تلك التي نسبت في أرجاء أوروبا لأرسطو نفسه، وأصبح مثل فلسفة ابن رشد في الشهرة كمثل شعر دانتي، ورسوم أندريه دي فيرنيز (Andrea de Firenze)، كتجسيد لكل (البِدع والهرطقة).

وكان بعض رواد الفكر الرشدي في داخل إيطاليا وخارجها من الرهبان أو من رجال الكنيسة، الذين مارسوا التدريس أيضاً في الجامعات مثال ذلك سرفيت أربانو من بولونيا (Servire Urbano of Bologna) وبول البندقي (Augustinian Paul of Venice)[1].

وكان الأول يتباهى باسم (الرشدي)، وقد درّس اللاهوت في باريس وبادو وبولونيا، وكان من أركان الفلسفة في الجامعة الأخيرة. ألف شرحاً ضخماً لشرح ابن رشد على طبيعيات أرسطو، طبع في البندقية عام 898 هـ/ 1492 م[2]. أما بول البندقي (ت 833 هـ/ 1429 م) فكان من أكثر الرشديين حزماً، أيد النظريات الرشدية ضد خصومه في جامعة بولونيا بشدة[3].

وكان من أهم مفكري المدرسة الرشدية الإيطالية في القرن الرابع عشر للميلاد هو الكرملي يوحنا البكنتروبي (Carmelit John of Baconthorp)، وهو من أطباء أكسفورد بالأصل، لكن تأثيره في إيطاليا كان أعظم[4]. ونظراً لتعلقه بفلسفة ابن رشد، فقد كان اسمه مقروناً دائماً بلقب (أمير الرشديين)، على الرغم من أنه كان يرفض نظرية وحدة العقل، ولا يؤيد المذاهب (الإلحادية) المنسوبة إلى الرشدية[5]. ويعد والتر بورلي (Walter Burley)، وهو أيضاً من أطباء أكسفورد القادمين إلى إيطاليا من رواد الفكر الرشدي[6].

(1) Rashdall, *Op. Cit.*, Vol. I. p. 263.

(2) رينان، المرجع السابق، ص 350.

(3) المرجع نفسه، ص 352؛ Rashdall, *Op. Cit.*, p. 263

(4) *Ibid*, Vol. I, p. 263.

(5) رينان، المرجع السابق، ص 325 ـ 326.

(6) المرجع نفسه، ص 326؛ Rashdall, *Op. Cit.*, Vol. I. p. 263.

ومن أنصار الرشدية في جامعة بادو أيضاً بيير الأبانوي (Pierre d'Abano)، الذي يُعد من مؤسسي الرشدية في هذه الجامعة. وقد اهتم بمقارنة الأديان، وهو الاهتمام الذي أصبح من سمات الرشدية اللاتينية[1]. وقد ظهر تأثير ابن رشد في هذه الجامعة بالذات في الطب العربي أو الاتجاه العربي، ولهذا أصبح الطب، والعروبة، والرشدية، والتنجيم، والإلحاد، كلمات مترادفة تقريباً، تطلق من قبل أعداء الرشديين على كل من يميل للنزوع إلى الدهرية ويحاول التستر وراء ابن رشد[2].

وفي القرن الخامس عشر للميلاد اشتهر غايتانو دي تين (Gaetano de Tienn ت 870 هـ/ 1465 م) باعتباره من أبرز مؤيدي الرشدية، ابتدأ بالتدريس في جامعة بادو سنة 840 هـ/ 1436 م، وقد ساعد بماله ومقامه الاجتماعي، حيث كان سليل أسرة مشهورة، وتعليمه ومؤلفاته كثيراً على زيادة نفوذ (الشارح الأكبر). وتشهد نسخ محاضراته الكثيرة المنتشرة في مكتبات شمال إيطاليا على ما تمتعت به من رواج في النصف الثاني من القرن الخامس عشر في مدارس إيطاليا وفي جميع أوروبا أيضاً[3].

وقد أصبح ابن رشد في هذا القرن أستاذ من يعلمون في بادو، عرف بـ «الفيلسوف الإلهي وشارح جميع كتب أرسطو» وانتشرت مؤلفاته في مكتبات إيطاليا. من ذلك مثلاً أن مكتبة (جان المركنوفي) التي وقفها على دير مار يوحنا بفردار سنة 872 هـ/ 1467 م، والموجودة الآن في كنيسة القديس مرقس بالبندقية، كانت تتألف من كتب رشدية حصراً تقريباً وإذا ما أردنا عمل جدول بأسماء جميع البادويين والبلونيين الذين شرحوا ابن رشد في القرن الخامس عشر للميلاد، لوجب أدراج أسماء كل أساتذة بادو وبولونيا. والحق، كما يقول أرنست

(1) زينب الخضيري، المرجع السابق، ص 86.
(2) رينان، المرجع السابق، ص 336.
(3) المرجع نفسه، ص 354 ـ 355.

رينان[1]، أن السنين الأخيرة من القرن الخامس عشر هي سنو رئاسة ابن رشد المطلقة في بادو.

ويمثل نيكوليتي فرنياس (Nicoletti Vernias) آخر حلقة في سلسلة الأساتذة العظام لهذا القرن في بادو. فقد درّس في هذه الجامعة ما بين سنة 876 ـ 905 هـ/ 1471 ـ 1499 م، فكان من أكثر رشديي ذلك الزمن حزماً وجرأة، وبلغ من تأييده لنظرية وحدة العقل ما اتهم معه بإفساد جميع إيطاليا بهذا «الضلال الضار»[2].

وفي القرن السادس عشر للميلاد حدث تحول كبير لصالح ابن رشد ويعود الفضل في هذا التحول إلى مجموعة من أساتذة الجامعات الإيطالية، منهم أوغسطين نيفوس (Niphus)، الذي يعد من رؤساء المدرسة الرشدية، وهو تلميذ فرنياس. وقد أيد أستاذه في وحدة العقل في رسالته: (العقل والشياطين) التي أثارت لغطاً في بادو. وقد اتخذت شروحه على كتب: (جوهر الأجرام السماوية) و (سعادة النفس) و (تهافت التهافت) مكاناً لها بجانب متون ابن رشد، كما نشر كتب ابن رشد بنفسه، فأصدر فيما بين سنة 1495 و 1497 م/ 901 و 903 هـ طبعة كاملة لأعمال ابن رشد. وهكذا أصبح اسم نيفوس ملازماً لاسم ابن رشد نفسه[3].

واشتهر من هؤلاء الأساتذة مارك أنطوان زيمارا (Mark Antoin Zemara) بما بذل من جهود حول نصوص ابن رشد، وأصبحت مؤلفاته، لا سيما (حلول للمتناقضات بين أرسطو وابن رشد) و (الكشافات) و (الهوامش) و (التحليلات) جزءاً لا يتجزأ من طبعات ابن رشد. وقد فُضلت ملخصاته لأعمال هذا الفيلسوف المسلم لأنها أسهل استخداماً[4]. وفي مجال التدريس واصل زيمارا تقاليد كرسي

(1) المرجع نفسه، ص 346 ـ 357.
(2) المرجع نفسه، ص 358.
(3) المرجع نفسه، ص 372 ـ 373؛ زينب الخضيري، المرجع السابق، ص 87.
(4) رينان، المرجع السابق، ص 378. وينظر: زينب الخضيري، المرجع السابق، ص 87.

بادو التدريس فيما بين سنة 972 ـ 998 هـ/ 1564 ـ 1589 م، وكان ابن رشد دليلاً له في شرح العبارات الصعبة، وهو يذكره مع الإجلال البالغ[1].

ولكن شهرة نيفوس كانت أكبر، وقد قام التعليم الرسمي في بادو طوال القرن السادس عشر على رشدية نيفوس. وكان علماء اللاهوت بعيدين عن معارضة مثل هذا التعليم، في حين رغب أكثر الرجال كثلكة في أن يُسموا (رشديين) ضمن هذا المعنى، وأضحت الكنيسة ترضى بدراسة أرسطو جهراً. وغدت كتب ابن رشد تعد من الذخائر النفيسة التي يحتفظ بها القديسون في أديرتهم. وأُطلق على ابن رشد أفخم الألقاب، ولم تعد كلمة (رشدي) تتضمن أي نوع من الرأي، إنما صارت تدل على شخص درس الشرح الأكبر كثيراً، فأصبحت مرادفة لكلمة فيلسوف، وكأن الرشدية والفلسفة أصبحتا شيئاً واحداً[2].

ولم يقتصر شرح مؤلفات ابن رشد وشروحه على أساتذة جامعة بادو حسب، بل أنه كان يُشرح أيضاً في بولونيا ونابولي وفرّارا من قبل أساتذة متعددين نشروا دروسهم عن كتاب: (جوهر الأجرام السماوية) والمؤلفات الأخرى في أثر الشارح الأكبر. وتحتوي مكتبات شمال إيطاليا على عدد كبير من المخطوطات الخاصة بهذا الحقل من الدراسات، وذلك لأن هذه الدفاتر المدرسية كانت لا تطبع في الغالب، بل تسلم نسخاً. وتشتمل مكتبة فرّارا على سبيل المثال على مخطوط (رقم 304) خاص بالشروح غير المطبوعة عن ابن رشد بخط مؤلفها الطبيب أنطوان برازفواد. وتعد الأشعار الموضوعة على رأس الكتاب، لمدح المؤلف حسب العادة الإيطالية، تكريماً لابن رشد[3].

ويعتبر سيزار كريمونيني (Cesar Cremonini) آخر ممثل صريح للرشدية في

---

(1) رينان، المرجع السابق، ص 403.

(2) رينان، المرجع السابق، ص 377 ـ 378. وينظر: زينب الخضيري، المرجع السابق، ص 87.

(3) رينان، المرجع السابق، ص 408.

جامعة بادو[1]. فقد انتفع كثيراً في محاضراته من نصوص ابن رشد، والتزم بعض الآراء التي نسبت إليه، مثل أن «وجود الله لا يمكن أن يثبت بغير اعتبار حركة السماء الطبيعية» لكنه كان ينتقد بشدة علم النفس الرشدي، كذلك لا يقبل نظرية وحدة العقل، وإن كان يعترف «بأنه يجب أن يُبحث عن الخلود في النوع لا في الفرد، والعقل الفعال هو الله نفسه. . .». وقد درّس هذه الأفكار مدة سبع عشرة سنة في فرّارا وأربعين سنة في بادو[2]. وبعد وفاة كريمونيني سنة 1041 هـ/ 1631 م انتهى نفوذ الفلسفة الرشدية في إيطاليا. تلك الفلسفة التي قاومت لمدة ثلاثة قرون حملات الأفلاطونية[3]، وعلماء الأدب القديم مثل بترارك ولويس فيفيس وبيك الميرندولي[4]، وعلماء اللاهوت مثل انطوان ترنتبا[5]، ومحاكم التفيش[6]، والمجامع الدينية، لا سيما مجمع لاتران الذي توّج بمرسوم بابوي مؤرخ في 1512/12/19 م (918 هـ)، يأمر أساتذة الفلسفة بتفنيد الآراء (الإلحادية) بعد عرضها، ووصف المرسوم من يثير هذه المذاهب الممقوتة على أنهم زنادقة وكفار[7].

---

(1) زنبير، المرجع السابق، ص 35.
(2) رينان، المرجع السابق، ص 410 ـ 413.
(3) المرجع نفسه، ص 393 فيما بعدها.
(4) المرجع نفسه، ص 342، 345، 388، 396 فما بعدها.
(5) المرجع نفسه، ص 357 ـ 402.
(6) المرجع نفسه، ص 335، 414 ـ 415.
(7) المرجع نفسه، ص 369 ـ 370

جريدة المصادر والمراجع

1 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار إحياء التراث العربي (د. ت).

2 ـ ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، منشور ضمن كتاب: فلسفة ابن رشد، بيروت، دار الآفاق الجديدة. 1978.

3 ـ ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف، 1972.

4 ـ ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، تهافت التهافت، تحقيق، سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1971.

5 ـ بالنثيا، أنخل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة، حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1955.

6 ـ بدوي، عبد الرحمن، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ط 3، الكويت، وكالة المطبوعات ـ بيروت، دار القلم، 1979.

7 ـ الخضيري، زينب محمود، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ط 2، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1985.

8 ـ ديورانت، ول، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، ط 3، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967.

9 ـ رينان، آرنست، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957.

10 ـ زنيبر، محمد، «ابن رشد والرشدية في إطارهما التأريخي»، بحث منشور ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1979.

11 ـ سيناصر، محمد علال، «الرشدية اللاتينية»، بحث منشور ضمن وقائع ندوة (التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب)، الرباط، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1993.

12 ـ العراقي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، 1968.

13 ـ قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية (د.ت).

14 ـ قنواتي، جورج، «الفلسفة وعلم الكلام والتصوف»، فصل ضمن كتاب: تراث الإسلام، تصنيف، شاخت وبوزورث، ترجمة، حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، ط 2، الكويت، سلسلة عالم المعرفة 1988.

15 ـ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، بيروت، دار القلم، (د.ت)..

16 ـ لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة، عادل زعيتر، ط 3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1979.

17 ـ مايرز، يوجين، أ. الفكر العربي والعالم الغربي، ترجمة، كاظم سعد الدين، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1976.

18 ـ مدكور، إبراهيم بيومي، «في الفلسفة»، فصل ضمن كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.

19 ـ مظهر، جلال، أثر العرب في الحضارة الأوروبية، بيروت، دار الرائد، 1967.

20 ـ موسى، محمد يوسف، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، القاهرة، دار المعارف، 1959.

21 ـ هاريس، ج.ر.س، «الفلسفة»، بحث ضمن كتاب: تراث العصور الوسطى، أشرف على تحريره، ج. كرمب و إ. جاكوب، ترجمة زكي نجيب، مراجعة، محمد بدران، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1965.

22 _ Artz, Fredrık. B., ***The Mind of the Middle Ages***, 3rd ed., Chicago, Chıcago Universıty Press, 1980.

23 _ Baldwin, John. W, ***The Scholastic Culture of the Middle Ages 1000-1300***, Massachusetts, D.C. Heath and Company, 1971.

24 _ Copleston, F.C., ***Aquinas***, London, Penguin Books Ltd1957.

25 _ Gamir, Alfonso, «Toledo School of Translators», ***Journal of the Pakistan Historical Society***, vol. XIV.

26 _ Guillaume, Alfred, «Philosophy and Theology», in: ***The Legacy of Islam***, ed. Sır Thomas Arnold and Alfred Guıllaume, Oxford, Oxford University Prcss, 1965.

والترجمة العربية بعنوان: تراث الإسلام، تعريب جرجيس فتح الله، ط 2، بيروت، دار الطليعة، 1972.

27 _ Kenny, Anthony, ***Aquinas***, Oxford, Oxford University Prcss,1980.

28 _ Knowles, David, ***The Evolution of Medieval Thought***, London, Longmans, 1962.

29 _ Leff, Gordon, ***Medieval Thought***, London, Penguın Books Ltd., 1965.

30 _ Lindberg, David. C, «The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West», in: ***Science in the Middle Ages***, ed. Davıd C.Lindbcrg, Chicago, Chicago Unıversıty Press, 1978.

31 _ Rashdall, Hastings, ***The Universities of Europe in the Middle Ages***, ed. F.M. Powıcke and A.B. Emden, Oxford, Oxford Unıversıty Pıess, 1964.

32 _ Wallace, Wılliam A, «The Philosophical Settıng of Medieval Science», in· ***Science in the Middle Ages*** ed. David C.Lindberg, Chıcago, Chıcago University Prcss, 1972

33 _ ***Encylopedia Britannica***, U.S.A., 1965.

قدم العالم بين ابن رشد وتوما الأكويني

د. ماجد فخري

1 ـ مقدمـــــة

تصدّرت مشكلة قدم العالم سلسلة المنازعات اللاهوتية والفلسفية منذ مطلع العصور الوسطى، كما يتبيّن من كتاب يوحنا النحوي (فيلوبونس، توفي 568 م) في قدم العالم De aeternitate mundi. فقد نقض هذا العالم في كتابه هذا حجج برقلس الفيلسوف الأثيني المتأخر (توفي 485) حول قدم العالم. وكان لكلامه أبعد الأثر في احتدام المشادّة حول هذه المسألة في الأوساط الإسلامية، ابتداء بعهد الكندي (توفي حوالي 866). فقد أنكر هذا الفيلسوف، على غرار فيلوبونس، قدم العالم أو أزليته والتزم بالرؤيا القرآنية القائلة بحدوث العالم في زمان له بداية ونهاية، كما التزم بإبداع الباري للعالم عن لا شيء، أو كما دعاه هذا الفيلسوف «تأييس الأشياء عن ليس»[1].

في الحقبة اللاحقة سجلت قضية قدم العالم انتصاراً ملحوظاً على نقيضها، أي حدوث العالم في زمان متناه، وذلك على يد أعلام الأفلاطونيون المحدثين، لا سيما الفارابي (توفي 950) وابن سينا (توفي 1037). فقد كانت هذه القضية تلزم عن قول أفلوطين بالفيض أو الصدور الأزلي الذي أخذ به الأفلاطونيون المحدثون دون تحفظ، كما كانت تلزم عن قول أرسطو بمحرك أزلي لا يتحرك، عليه تتوقف جميع الأحداث في كلا السماء والأرض[2]. أما أفلاطون فقد قال بخلق العالم في زمان محدث وعن مادة أزلية يدعوها «مرضعة الصيرورة» أو «الوعاء الحاوي» في محاورة طيماوس 49 ب.

---

(1) Cf. M. Fakhry, *History of Islamic philosophy*, London and New York, 1983, pp. 74f.

(2) Cf Aristotle, *Metaphysics* XII, 1072 b 14

بعد وفاة الكندي بحوالي قرنين، شنّ أبو حامد الغزالي (توفي 1111) في تهافت الفلاسفة حملة شعواء على دعاة قدم العالم متهماً إياهم بالكفر من جهة، وبالتناقض أو التهافت من جهة أخرى. فالقول بقدم العالم أو أزليته، كما يرى الغزالي، ينطوي ضمناً على إنكار وجود الصانع. فإذا كان العالم قد وجد منذ الأزل، فليس لوجود الصانع ضرورة. ثم إن الفلاسفة عاجزون، في عرف الغزالي، عن إثبات وجود الصانع، ما دام هذا الإثبات ينبني آخر الأمر على أن العالم حادث أو محدَث. فلا بد له من محدِث، وهو ما ينكره الفلاسفة حين يقرون أنه أزلي. ويتهم الغزالي الفلاسفة أخيراً «بالتلبيس» حين يقولون إن الله فاعل العالم وصانعه، ما دام العالم قديماً أو أزلياً عندهم، وما دام الفاعل على الحقيقة هو المريد المختار وهو ما ينكره الفلاسفة أيضاً.

2 ـ رد ابن رشد على الغزالي:

في ردّه على الغزالي، يبدأ ابن رشد بنقض دعواه أن الله يفعل بإرادة واختيار. «وذلك أن المريد هو الذي ينقصه المراد، والله سبحانه لا ينقصه شيء يريده، والمختار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه، والله لا يعوزه حالة فاضلة». أضف إلى ذلك أن الإرادة انفعال وتغيّر والله سبحانه منزّه عن الانفعال والتغير[1]. وعند ابن رشد أن الله مريد، إلا أن إرادته لا تشبه إرادة البشر، وعالم بعلم لا يشبه علم البشر، فكانت إرادته وعلمه آخر الأمر، مما لا تدرك كيفيته. فصح والحالة هذه أن الفلاسفة وهم طلبة الحق، غير ملبسين وإنما الملبّس هو الغزالي الذي تعمّد التغليط في حملته على الفلاسفة[2].

فإذا تطرقنا إلى تحديد موقف ابن رشد من الأزلية تبين لنا أنه ينحو منحى أرسطوطاليساً واضحاً، إلا أنه لا يتخلى عن مفهوم الإحداث الذي يقحمه الغزالي في الوجه الثاني من ردّه على الفلاسفة. فعند الغزالي إن الإحداث عبارة عن إخراج

(1) تهافت التهافت، بيروت 1930، ص 148.
(2) المرجع السابق، ص 149.

الشيء من العدم إلى الوجود، وهو ممتنع في ظل ادعاء الفلاسفة أن العالم قديم. ومعلوم أن أرسطو لم يتطرق إلى مسألة الإحداث أو الخلق، بل اكتفى من نسبة الفعل إلى الله بالحركة، لذا دعاه في ما بعد الطبيعة بالمحرك الذي لا يتحرك. إلا أن ابن رشد لم يتوقف عند هذا القول، بل ذهب إلى أن الفاعل بحسب مذهب أرسطو كما فهمه هو إنما يفعل المركب من المادة والصورة، وذلك بأن يحرك المادة ويغيّرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل[1]. ثم يضيف في تهافت التهافت أن الإحداث هذا ينقسم إلى دائم ومنقطع، ويختار من هذين الشكل الأول. ذلك أن العالم قديم عنده بمعنى أنه في حدوث دائم. فلزم عن ذلك «أن الذي أفاد الحدوث الدائم أحقّ باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع»[2] كما يقول. وهو المذهب الذي عرف في الأوساط اللاتينية باسم Creatio ab aeterno، أي الخلق منذ الأزل.

3 ـ توما الأكويني ومسألة قدم العالم:

في المسألة السادسة والأربعين من الجزء الأول من الخلاصة اللاهوتية يبدأ توما الأكويني (توفي 1274) بطرح السؤال: هل العالم قديم أم محدث؟ على طريقة الفلاسفة والمتكلمين في الإسلام. ثم يستهل المنازعة بالقول:

1 ـ بناء على كلام ابن رشد في التهافت، فيما يبدو، لما كان العالم قبيل وجوده ممكن الوجود، فالمادة، وهي المحل القابل للإمكان قد وجدت منذ الأزل. ثم إن المادة لا توجد دون الصورة، فلزم أن يكون العالم المركّب من الصورة والمادة أزلياً[3].

2 ـ يلي ذلك حجة ابن رشد في كتاب السماء والعالم أن الأجرام السماوية

(1) تفسير ما بعد الطبيعة، بيروت 1938 ـ 1955 وج 3 ص 1498.
(2) تهافت التهافت، ص 162.
(3) راجع تهافت التهافت، ص 100 ـ 102.

والعقول المفارقة غير كائنة أو فاسدة، فوجب أن تكون أزلية، وعليها قس العالم بأكمله.

3 ـ كذلك يلزم عن حدوث العالم أن وجود الأجسام قد سبقه خلاء، وهو نقيض الملاء الذي لا بد أن يلازم وجود تلك الأجسام، إلا أن وجود الخلاء ممتنع، فوجب أن يكون العالم أزلياً لم يسبقه خلاء قط.

4 ـ ثم إن الزمان مقارن للحركة، كما يقول ابن رشد في التهافت أيضاً، لأن الزمان عدد الحركة، فاستحال تصور طرف للزمان أو الحركة إلاّ وهو نهاية لزمان آخر أو لحركة أخرى. وذلك أبين في الزمان ما دام حد الآن، كما يرى أرسطو في كتاب الطبيعة، أنه نهاية للماضي وبداية للمستقبل، أي أنه وسط بين الماضي والمستقبل، فلم يكن له نهاية قط[1].

5 ـ أخيراً يشير الأكويني في باب الاعتراضات (رقم 8) إلى ردّ ابن رشد في التهافت على دعوى الغزالي أن الله متقدم على العالم، إما بالزمان أو بالذات، بقوله: لو كان الله متقدماً على العالم بالذات، لكان العالم أزلياً على غرار الله، ولو كان متقدماً بالزمان فهو في زمان، ما دام الزمان هو مقياس التقدّم والتأخر[2]. فصح إذن عند ابن رشد أن الله لا يتقدم العالم لا بالزمان ولا بالذات، «فلم يصدق عندهم (أي الفلاسفة) مقايسة القديم (أي الله) إلى العالم»، لأن الله لا يخضع لأي من أحوال الحركة أو التغير، خلافاً للعالم الذي يتحرك ويتغير أزلاً وأبداً.

وعند الأكويني إن الأزلية تصدق على الله دون سائر الكائنات لسبب آخر. لذا يعمد إلى تفنيد جميع هذه الحجج المنسوبة إلى ابن رشد في تأييد قدم العالم. فالعالم عنده قد وجد ضرورة بحكم الإرادة الإلهية التي يمكن أن توصف بأنها علة العالم. فصح أنه لو شاء الله أن يخلق عالماً أزلياً لكان له ذلك، ولو شاء أن يخلق عالماً محدثاً لكان له ذلك أيضاً. ويعلّمنا الوحي أن الله قد اختار الوجه الثاني كما

---

(1) المرجع ذاته، ص 76. قارن أرسطو، الطبيعة (3) 219 ب 33 الخ.

(2) المرجع ذاته، ص 65.

سنرى. ولا غناء هنا للحجج الفلسفية، فأرسطو نفسه لم يقطع في مسألة قدم العالم أو حدوثه. ففي كتاب الطبيعة (الثامن) وكتاب السماء (الأول)، يورد أرسطو آراء الفلاسفة الذين تقدموه، كأناكساغورس وأنبدقلس وأفلاطون، ثم يعمد إلى إبطالها، فكان هدفه إذن عرض هذه الآراء وإبطالها لا إثبات صحة أو فساد القضية المتنازع فيها، أي الأزلية أو الحدوث. ثم إنّه يقول في كتاب طوبيقا (104 ب) «ثمة قضايا لا يمكننا حلها بصورة برهانية. مثال ذلك، هل العالم أزلي»[1].

كذلك يستحيل البرهنة على حدوث العالم بالرجوع إلى العلة الفاعلة (أو الله) الذي يفعل بالإرادة، كما مرّ، ما دامت الإرادة الإلهية غير خاضعة لأي ضرورة يمكن البرهنة عليها منطقياً. فبقي أن حدوث العالم لا يعرف إلاّ من خلال الوحي، الذي عليه يقوم الإيمان.

وهكذا يتبين أن موقف الأكويني من مسألة القدم والحدوث ينقسم إلى قسمين:

1 ـ قسم سلبي يحاول فيه تبرئة أرسطو من تهمة القول بأزلية العالم.

2 ـ وقسم إيجابي يردّ فيه القول بالأزلية إلى الوحي أو الإيمان. ومن الطريف أن لكلا هذين القسمين سوابق تاريخية يمكن اقتصاص أثرها.

من ذلك أن العلماء والمؤرخين قد درجوا منذ القدم إلى نسبة كلا هذين القسمين إلى موسى بن ميمون، مؤلف كتاب دلالة الحائرين، الذي ترجم إلى اللاتينية بعنوان Dux perplexorum وجاء فيه أن أرسطو لم يبت قطعاً في مسألة القدم والحدوث، وأنه إنما اعتبر هذه المسألة جدلية. فهو يقول في الفصل

---

(1) الخلاصة اللاهوتية، الجزء الأول، سؤال 46، فقرة 1. قارن طوبيقا 104 ب، في ترجمة أبي عثمان الدمشقي: «وها هنا مسائل لها قياسات متضادة. وذلك أنه قد يقع فيها شك... مثال ذلك: هل العالم أزلي أم لا». منطق أرسطو، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة 1949، الجزء الثاني، ص 485.

الخامس عشر من الجزء الثاني من دلالة الحائرين أن أرسطو لم يكن لديه برهان على قدم العالم، كما يتبين من إشاراته إلى أقوال من تقدمه من الطبيعيين، في كتاب السماء والعالم، التي لم يكن غرضه من ورائها التدليل على صحة مذهبه هو، بل الإخبار بمذاهب أسلافه أو التشنيع عليهم. كذلك يقول أرسطو في طوبيقا، كما مرّ، أن ثمة مسائل «ليس لنا فيها حجة، إذ هي عظيمة عندنا» ويورد على ذلك كمثال: هل العالم أزلي أم لا؟ وهو يشير في هذا السياق إلى كلام أبي نصر (الفارابي) الذي استشنع أن يكون أرسطو قد شكّ في قدم العالم، كما يقول ابن ميمون، واستخف بقول جالينوس أن هذه المسألة مشكلة لا يعلم لها برهان. ذلك أن الفارابي، كما يروي ابن ميمون، كان يرى أن الأمر بيّن واضح يدل عليه البرهان، وهو أن السماء أزلية وأن ما في داخلها كائن فاسد. وهو كلام لم يصلنا في مؤلفات الفارابي المعروفة، ولعله ورد في كتاب الموجودات المتغيرة المفقودة. وعلى نقيض ذلك جاء في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي في باب التقريب بين مذهبي أرسطو وأفلاطون في القدم والحدوث أن الأمر قد خفي على البعض من جراء تساؤل أرسطو في كتاب طوبيقا الآنف الذكر: هل العالم أزلي أم لا؟ فظنوا أن غرض أرسطو في هذا الكتاب هو التدليل على أحد طرفي هذه المسألة، وإنما كان غرضه التمثيل على قضايا جدلية يصعب البتّ فيها بالبرهان[1].

كذلك قول أرسطو في كتاب «السماء والعالم» أن الكل ليس له بَدْءٌ زماني لا يعني أنه قال بقدم العالم، بل عنى به أن الزمان، وهو عدد حركة الفلك، لم يشتمل على الفلك. ومعنى قوله إن العالم ليس له بَدْءٌ زماني هو أنه لم يتكوّن أولاً فأولاً، بل أبدعه الباري دفعة واحدة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان.

ويخلص الفارابي من ذلك إلى القول بأن أرسطو في كتاب آثولوجيا (المنحول) قد أثبت وجود الصانع دون شبهة، وبين أن الهيولى أبدعها الباري من

---

(1) الجمع بين رأيي الحكيمين، بيروت، 1960، ص 100.

لا شيء، «وأنها تجسمت عن الباري سبحانه وعن إرادته ثم ترتّبت». وهو قول يؤيده بما قاله أرسطو في كتاب السماع الطبيعي من أن الكل لا يمكن حدوثه عن الاتفاق، وبما جاء في كتاب السماء والعالم من أنه «يستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لأجزاء العالم بعضها مع بعض»[1]. ويشير الفارابي أخيراً إلى رسالة لأمونيوس في ذكر أقاويل الحكيمين في إثبات الصانع «استغنينا عنها لشهرتها» كما يقول. ويخلص من كل ذلك إلى القول إنّ الأقاويل الشرعية من شأنها أن تفضي إلى التحقق من «أن الباري مدبّر العالم وخالقه من لا شيء، وذلك لعجز الجمهور عن إدراك ما يحدث من لا شيء ويفسد لا إلى شيء. فلذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوره وإدراكه وتفهمه»[2]. وهو بالضبط الحل الذي طرحه ابن ميمون وعلى أثره توما الأكويني لمسألة قدم العالم أو حدوثه.

خلاصـــة:

دعنا نلخّص الآن وجوه الخلاف بين ابن رشد وتوما الأكويني والجدل التاريخي الذي دار حول مسألة القدم والحدوث منذ أوائل القرن التاسع في العالم العربي الإسلامي، ثم في العالم اللاتيني. جدير بالذكر أن هذا الجدل كان يدور في معظمه حول موقف أرسطو من هذه المسألة. فكلا الفارابي وابن ميمون قد برأه من تهمة الأخذ بقدم العالم، بالرجوع إلى عدد من النصوص الواردة في مؤلفاته الطبيعية والمنطقية، واحتكما في حلّ هذه المسألة المستعصية التي رأوا أن لا سبيل إلى إقامة الدليل العقلي عليها، إلى النصوص الشرعية. وعلى غرارهما درج توما الأكويني في القرن الثالث عشر.

أما ابن رشد الذي كان واقفاً على أقوال الفارابي في الموجودات المتغيرة والجمع بين رأيي الحكيمين ولا شك، فيبدو أنه لم يعر هذا الجدل الدائر حول موقف أرسطو من مسألة قدم العالم أو حدوثه أي اهتمام، واستمر على التمسك

(1) المرجع ذاته، ص 101.
(2) المرجع ذاته، ص 104.

بالتأويل الذي يبدو لنا غير مشكوك فيه اليوم، وهو أن أرسطو، لما قال بأزلية الحركة وأزلية الزمان، وهو عدد الحركة، فضلاً عن أزلية الجواهر، لم يعد أمامه خيار غير الأخذ بأزلية العالم أو قدمه. فهو يقول في كتاب اللام[1] من ما بعد الطبيعة: «إن الجواهر (ويعني بها الموجودات المفردة) هي أول الأشياء الموجودة، فلو كانت فاسدة، لكانت جميع الأشياء فاسدة. ولكنه من المستحيل أن تكون قد بدأت أو أنها ستنتهي، بل يجب أن توجد على الدوام، وأن يكون الزمان (قد بدأ وأنه سينتهي). فلولا وجود الزمان لما كان ثمة قبل أو بعد»[2]. أي لكان قولنا ما الذي سبق الزمان وما الذي سيليه في نهاية العالم من قبيل اللغو. إلا أن ابن رشد، كما مر، أدخل تعديلاً على موقف أرسطو من قدم العالم مستوحى من النص القرآني الذي لا يشكّ الناظر فيه أنه يقرّر بصورة حاسمة أن العالم مخلوق من لا شيء وأن للزمان بداية ونهاية، وهو بالضبط الموقف الذي وقفه الكندي من هاتين المسألتين[3]. لذا يقارن ابن رشد في تهافت التهافت بين الإحداث الدائم والإحداث المنقطع. ذلك أن الإحداث أو الإيجاد هو عبارة عن فعل الفاعل المسبوق بالعدم، أي الوجود بالقوة الذي ينتقل إلى حال الوجود بالفعل بحكم فعل فاعله (أي الصانع). ولما استحال أن ينقطع ذلك الفعل، استحال أن ينقطع مفعوله، وهو العالم.

من جهة ثانية، يصف ابن رشد مذهب أرسطو في الإيجاد في كتاب ما بعد الطبيعة، بقوله إنه عبارة عن أن الفاعل يفعل المركّب من المادة والصورة، وذلك بأن يحرك المادة ويغيّرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل، أي أن هذا الفاعل يجمع بين القوة والفعل، أو الهيولي والصورة. فهو لا يخترع الصورة، بل يركب الموجودة من المادة والصورة معاً[4].

(1) المرجع السابق ذاته، 101.

(2) ما بعد الطبيعة 12، 1071 ب ـ 4 ـ 7.

(3) M. Fakhry, *History of Islamic Phil.*, pp. 75. f

(4) تهافت التهافت، ص 164.

وعلى الرغم من هذا التأويل البارع، فمعروف أن أرسطو لم يتطرّق إلى مسألة الإحداث أو الإيجاد قط، بل اكتفى بالإشارة إلى وجود الموجودات الجزئية (أي الجواهر) منذ الأزل وإلى الأبد، أي أنه انطلق من مقدمة قاطعة عنده، وهي أزلية الجواهر، ولم يحاول قط تأويل بداية وجودها أو خلقها، بل تطرق من وجودها الفعلي إلى تعليل هذا الوجود، دون الخروج عن نطاق الوجود المعطى، سواء في الماضي أو في المستقبل. فكانت أزلية العالم وأبديته عنده من المسلّمات التي تكاد لا تحتاج إلى برهان[1].

أما توما الأكويني، فعلى الرغم من شغفه بأرسطو، فقد وجد نفسه مضطراً للتدليل على قضيتين خارجيتين عن إطار المشائية، هما الخلق من لا شيء وفي زمان له بداية وله نهاية. في الباب الأول، اعتبر الأكويني أن مسألة الخلق من عدم مسألة يمكن التدليل عليها بالحجة العقلية ذلك أن كل ما يوجد بالمشاركة Participation ينبغي أن يستمدّ وجوده من كائن يخصه الوجود بصورة جوهرية، وهو الله، الذي يصفه الأكويني بالموجود القائم بذاته الذي لا كثرة فيه، أو الموجود الأول الذي يسند إليه الوجود بصورة تامة. ويستشهد هنا بقول أفلاطون أن الوحدة تسبق الكثرة، فكانت علة لها، وبقول أرسطو بأن كل ما كان أعظم مرتبة في الوجود والحق فهو علة كل وجود وحق، كما يقال أن الأعظم مرتبة في الحرارة هو علة كل حرارة[2]. والله أعظم مرتبة في الوحدة والوجود دون مراء.

يضيف الأكويني أن المادة مخلوقة أيضاً، بقوله إن قدماء الفلاسفة اقتصروا على حدوث الأعراض دون الجواهر، في معرض تعليل الكون والفساد، باستثناء أفلاطون الذي قال بخلق العالم من مادة أزلية. ولكنهم ارتقوا إلى مرتبة الوجود من حيث هو وجود، حين أدركوا أن فاعل الأشياء لا يفعل أعراضها أو صورها الجوهرية وحسب، بل وجودها بحدّ ذاته، وكل ما يخص وجودها هذا. «فوجب

---

(1) المرجع ذاته، ص 164.

(2) الخلاصة اللاهوتية، الجزء الأول، السؤال 44، الفقرة الأولى.

إذن القول إن المادة الأولى أيضاً من صنع السبب الأول للأشياء»[1].

أما في باب القدم والحدوث، فهو يؤكد، كما مرّ، أن الإرادة الإلهية لم تكن ملزمة أصلاً بخلق العالم إن في الزمان أو الأزل، بل طالما شاءت تلك الإرادة أن يوجد، سواءً في الزمان أو الأزل. لذا لم يكن لدينا دليل عقلي على أزلية العالم أو حدوثه، بل ينبغي أن نلجأ إلى الوحي أو الإيمان لحسم الخلاف حول طرفي هذه المسألة. «ذلك أن مبدأ البرهان هو ماهية الشيء. وكل شيء إذا اعتبر بحد نوعه، فلا يؤخذ زمانه أو مكانه بعين الاعتبار. لذا قيل إنّ الكليات توجد في كل مكان وعلى الدوام»[2]، فصح أن الاعتقاد بأن لخلق العالم بداية زمنية يثبت بالإيمان لا بالعقل أو العلم. ومن يحاول إثبات ما هو من شأن الإيمان باللجوء إلى الدليل العقلي، فهو لا بد منتهٍ إلى أدلة ليست قاطعة منطقياً. وحتى أرسطو، كما قال الفارابي وابن ميمون قبل ذلك بقرون، لم يورد حججاً عقلية قاطعة على أزلية العالم بل تردد في الأمر، كما مرّ.

من الجدير بالذكر مع ذلك، أن هذا النهج الخاص في تأويل مذهب أرسطو في قدم العالم ودعوى تردده في هذا الباب، لم يسغ قط لابن رشد الذي استمر على التأكيد بالتزام أرسطو بأزلية الحركة والزمان، في وجه نقود الغزالي والأشاعرة المعروفة. وإذا صح أنه يلتقي مع الأكويني، وإلى حد ما مع الغزالي، فلم يكن ذلك إلاّ في باب الإحداث أو الإيجاد، الذي لم يتطرّق إليه أرسطو قطّ في مؤلفاته المعروفة. ومع ذلك بقي ابن رشد على قناعته أن هذا الإحداث أو الإيجاد أزلي، وأن العالم مخلوق، إذا صح التعبير، من مادة وصورة أزليتين، بفعل التركيب أو الرباط الذي ينبغي إسناده إلى الفاعل الأول أو الله.

(1) الخلاصة اللاهوتية، الفقرة الثانية.

(2) المرجع السابق، السؤال 46، الفقرة الثانية

الحركة والمقولات
حسب ابن سينا وابن رشد
الخلفية اليونانية وامتداداتها اللاتينية
في العصر الوسيط

د/أحمد حسناوي
C.N.R.S. (Paris)

I ـ لما أراد المؤلفون اللاتين في العصر الوسيط المهتمّون بالفلسفة الطبيعية أن يتصوّروا الحركة، التجأوا إلى مفهومين متضادين: مفهوم الحركة كصورة سائلة (forma fluens) ومفهوم الحركة كسيلان صورة (fluxus formae). وكانت تدور بينهم نقاشات يعيدونها بلا انقطاع، وكانت تنطلق من موضعين: من شرح ابن رشد على كتاب الطبيعة لأرسطو: الشرح 4 على الطبيعة III والشرح 9 على الطبيعة V، وبقدر أدنى على الباب 2 من المقالة II من السماع الطبيعي من كتاب الشفاء لابن سينا.

II ـ وابتداء من القرن الرابع عشر، وبتأثير المذهب الإسمي الأوكّامي (nominalisme ockhamiste) اتخذت المسألة شكلاً جديداً: إذا ما كان هنالك أصناف من الحركة (مثل الحركة في الكيف مثلاً) لا تتطلّب إلا «صورة سائلة» فلسائل أن يسأل ما إذا لم يكن هنالك حالات لا بد فيها من الالتجاء إلى حقيقة مباينة للمتحرك والصورة المقولية التي يكتسبها، أي إلى سيلان صورة. والجواب يكون إيجابياً. وذلك في الحالة الخيالية التي نَتَصوَّر فيها بصفة وهمية حركة العالم، باعتباره كتلة مؤتلفة الأجزاء، في مكان «مطلق». وهذه الحالة المتخيلة تصلح لأن تكون نموذجاً لتصوّر الحركة المكانية في عمومها.

III ـ وقد لمس مؤرخو علم الميكانيكا (بيار دوهام P. Duhem، أ. ماير A. Maier) في هذه الإشكالية جهداً لتصوّر الحركة المطلقة.

IV ـ وحديثاً أعاد النظر في هذه الطريقة جامس وايشابل James Weisheipl (تأويل كتاب الطبيعة لأرسطو وعلم الحركة[1]: و 530 ـ 533. وهو يذكر ثلاث قضايا سالبة، تمثّل كلها اعتراضات على ما كتبه المؤرخون السابقون وخاصة منهم

(1) James Weisheipl, "The Interpretation of Aristotle's Physics and the science of motion", The *Cambridge History of Later medieval philosophy*, Cambridge University Press, 1982, [521-536 527-528; 530-533].

أ. ماير في هذا الباب من تاريخ الميكانيكا في العصر الوسيط:

1 ـ يذكر وايشابل أننا لا نجد موضعاً واحداً عند ابن سينا ولا عند ابن رشد ولا عند ألبير الكبير (Albert le Grand) يحتوي على المفهومين المتقابلين للحركة بما هي صورة سائلة أو بما هي سيلان صورة. ويؤكد أن نقطة الانطلاق عند ألبير الكبير هو أن لفظ «الحركة» هو لفظ تناسبي.

2 ـ ويذكر ثانياً أن البير لا يتّخذ موقف ابن سينا ولا موقف ابن رشد؛ ولا هو أيضاً يعتبر الثاني كمدافع على النظرية القائلة بأن الحركة هي صورة سائلة.

3 ـ ويشير وايشابل إلى أن أوكام Ockham لم يكن في تطبيقه لمحلقه على مفهوم الحركة متأثراً بالجدل الدائر حول الحركة باعتبارها صورة سائلة أو باعتبارها سيلان صورة، بل كان متماشياً مع الروح العام لمعالجته الاختزالية للمسائل الفلسفية ومعارضاً للتصوّر القائل بأن الحركة «صورة ناقصة» (forma diminuta) (وهذا التصوّر كان يقول به غوتييه بيرلي Gauthier Burly م 1344).

لنترك النقطة الثالثة للمختصين في أوكام ونهتم بنقطة تهمنا في هذا الجدال: وهي إثبات قطيعة في صياغة إشكالية الحركة بين مؤلفي القرن الثالث عشر (ألبير وتوما الأكويني) وسابقيهم العرب من ناحية وبين مؤلفي القرن الرابع عشر من ناحية أخرى.

V 1 ـ تتمثّل أهمية القضية الأولى التي يقدّمها وايشابل في أنها توضّح الطابع الذي يمكن أن نسميه دلالياً (Sémantique)، للنقاش المتناول لعلاقة الحركة بالمقولات، وهذا الطابع أهمله المؤرخون السابقون. إذ أن هذا النقاش، سواء كان عند ابن سينا أو ابن رشد أو ألبير الكبير، يبدأ بسؤال، وهو معرفة ما إذا كان لفظ الحركة ينطبق على شتّى أصناف الحركة الواقعة في مقولات مختلفة بالتواطؤ أو بالاشتراك أو بالتشكيك (أي بالتناسب).

V 2 ـ قد نجد ما يؤكد هذا الطابع الدلالي لهذه المسألة عند بدء ظهورها، وذلك بفحص الكيفية التي صاغها بها الشراح اليونان. ولنلاحظ هنا أنه لا أحد من المؤرخين الذين عالجوا هذه المشكلة (من دوهام، وماير ووايشابل) كان على وعي

بخلفيتها اليونانية. ويكفي أن نذكر مثلاً يحيى النحوي J. Philopon (القرن السادس من العصر المسيحي) الذي يقول في شرحه على كتاب الطبيعة لأرسطو (ص 343 ـس 22 ص 344. س 7 من تحقيق فيتلّي Vitelli): إنّ الحركة من الأسماء المشتركة (Homonymes) التي تنسب إلى واحد (aph henos و pros hen). إذ أن الحركة حسب المكان هي أولى ومتقدمة على أصناف الحركة الأخرى (راجع أرسطو، الطبيعة 7,VIII) وهذا التقدم هو بالطبع (Phusei) وكل ما له أول وآخر فلا يقال على ما يقال عليه كجنس له وهذا المقطع من يحيى النحوي نجده ملخصاً في التعليقات على الترجمة العربية لكتاب الطبيعة الواردة باسم يحيى (ص 174 س 22 ـ ص 175 س 5، من تحقيق عبد الرحمٰن بدوي).

V. 3 ـ ويفوت وايشابل بدوره، في نقده هذا، أن يدرك لبّ هذا النقاش، المغطّى بغلافه الدلالي؛ وهذا اللبّ يتعلق بأنطولوجيا الحركة. ويلاحظ أن هذه المعالجة الأنطولوجية اقتضتها المعالجة الدلالية، إذ إنه إذا كانت الحركة محمولاً تناسبياً يقال بحسب المتقدّم والمتأخّر، فإن حدود المتسلسلة الواقعة تحت هذا الحمول لا يمكن أن تكون هي بذاتها مقولات، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الوجود، ولكن نوعاً جديداً من المعاني.المقولية: ألا وهي مقولات سائلة.

وتبرز هكذا صياغة سينوية للموضوع. ولم تعد هذه الصياغة تتعلق بأنواع الحركة المتباينة من حيث المقولات، بل بالعلاقة بين الحركة باعتبارها صورة والصورة الكاملة التي يكتسبها المتحرك من خلال الحركة. وصياغة الموضوع هذه تعتمد على التمييز الأرسطي بين «الفعل الكامل» و «الفعل الناقص» الذي هو الحركة (الطبيعية III، 2، 201 ب 31 ـ 32). وصياغة الموضوع الثانوية هذه هي التي تنحو إلى احتلال مكان الصدارة على حساب صياغة الموضوع الأولية وهي التي تقوّم المستوى الذي تنبثق منه الإشكالية التي أُشير إليها بالمفهومين المتقابلين: الصورة السائلة ـ وسيلان الصورة.

VI. ويتوجه النقد الثاني لوايشابل على علاقة ألبير الكبير بابن سينا وابن رشد. وفي الواقع عندما يعدّد ألبير المذاهب المختلفة في علاقة الحركة

بالمقولات، يستلهم من تقسيم ابن سينا ولكن هذا الاستلهام لا يتّضح للعيان من أوّل وهلة. فهو يعيد بطريقته الخاصة صياغة هذه المواقف المختلفة، مستلهماً من ابن سينا ومحوّراً له. ونفترض الكيفية التي يرتّب فيها موقف ابن سينا تأويلا له.

النصوص:

1 ـ «الحركة هي مقولة أن ينفعل» (ابن سينا، الشفاء: السماع الطبيعي، نشرة سعيد زاد، القاهرة، 1983، ص 4،93).

...motus est praedicamentun patiendi.

. . . (الترجمة اللاتينية مذكورة في A. Maier, *Zwischen Philosophie und Mechanik*, Rome, 1958، ص 68).

2 ـ «إن لفظة الحركة تقع على الأصناف [من الحركات] التي تحتها بالاشتراك البحت» (نفسه، ص 5،93).

... hoc nomen motus cadit super maneries quae sunt sup illo sola casuali participatione nominis.

(الترجمة اللاتينية Maier، نفسه ص 68).

3 ـ «لفظة الحركة لفظة مشكّكة مثل لفظة الوجود، تتناول أشياء كثيرة لا بتواطؤ ولا باشتراك بحت، بل بالتشكيك» (نفسه، ص 93، 5 ـ 6).

... hoc nomen motus est nomen commune sicut verbum esse et accidentis, quod continet multa non unıvoce, nec aequivoce, sed participatione casnali.

(الترجمة اللاتينية Maier، نفسه ص 68).

4 ـ «ويقال الحركة على هذه لا بالتواطؤ، فإنّ الكمال المأخوذ في رسمها أخذ الجنس هو من الألفاظ المجانسة للوجود والوحدة. وأنت تعلم أن الكمّ والكيف والأين ليست داخلات تحت جنس واحد، وإذا لم تكن هذه المقولات داخلة تحت جنس واحد ولا نسبة الكمال الأول إليها أمراً أيضاً حاصراً إياها حصر الجنس، لم يكن سبيل إلى أن نجعل الحركة معنى جنسياً، بل هو الرسم يتناول معنى إنما يدل على مثله لفظ مشكك لا غيره» (نفسه، ص 94، 11 ـ 15).

Et de omnibus istis motibus praedicateur motus univoce. Quia perfectio quam accipimus in eius descriptione quasi genus est de numero verborum ens et unitas. Et tu scis quod quantitas et qualitas et ubi non sunt sub uno genere. Ergo quando quidem haec praedicamenta non continentur sub uno genere, tunc nec comparatio perfectionis primae erit eis aliquid quod contineat ea continentia genris. Et sic non habemus rationem accipiendi motum in intellectu generali, quia haec descriptio dat intelligere, quod non significatur de illis nisi nomine tantum communi.

(الترجمة اللاتينية Maier، نفسه ص 70 وص 71 ـ 72).

5. Sed quidam ex his dixerunt quod quando motus refertur ad in quo est, est praedicamentum patiendi, cum vero ad id quo est, est praedicamentum agendi.

(الترجمة اللاتينية Maier، نفسه ص 69).

Sunt enim quidam qui comparaverunt motum ad movens, quia viderunt, quod motus actus est moventis, et ideo dixerunt, quod erat in praedicamento actionis [...] Alii autem comparant motum ad mobile, quia est actus mobilis, quem suscipit a movente [...], et illi dicunt, quod est in praedicamento passionis.
(*Alberti Magni Opera omnia*, Physica, Pars I, ed P. Hossfeld, Münster, 1987

ص 150, 81-151,9).

6. Et istis convenit dicere, quod motus est aequivocum ad ea dicuntur species motus, quia nulla est res una vel natura uniens quantitatem et qualitatem et ubi nisi illa analoga, quae sunt ens et unum, quorum mullum est motus. Et sic motus est aequivocum vel analogum, non inventum in omnibus praedicamentis sed in pluribus, Secundum hos autem oportet dici iterum, quod ea quae dicuntur species motus, non sunt species verae, sed sunt modi quidam et maneries, [...]. Et similiter perfectio sive actus, quod Graece entelecheia vocutur, quae cadit in diffinitione motus, quando motus dicitur esse perfectio mobilis, secundum quod est mobile, non est unius rationis,
sicut exposuimus in Capitulo, quod praemisimus.

Alberti Magni، نفسه، ص 151، 36 ـ 52).

تعريب: مقداد عرفة منسية

بمراجعة المؤلف

مساهمة ابن رشد في تطوير
منطق القانون ومادة القانون المقارن
في القرون الوسطى

قراءة حرة لبداية المجتهد

د/ عثمان بن فضل
مدرس مادة القانون المقارن
بكلية الحقوق والعلوم السياسية ـ تونس

«ليقل من رأى عيباً في هذا الخطاب أن العلوم الإنسانية هي علوم تقريبية، وأنْ كل على شاكلته والله أعلم بمن هو أهدى سبيلاً».

السلام عليكم، أما بعد،

من هو ابن رشد؟

هل هو فيلسوف أرسطي علماني مجدد أم هل أنه فقيه ظاهري أو مالكي سلفي ومقلد؟... أم هل أنه مفكر أصيل تمكن من علوم عصره فجدد وأبدع وأفاد؟ تناقضت الآراء والتبس الأمر. وهذا البحث هو محاولة جديدة في رفع القناع عن بعض الآراء الرشدية المتعلقة بمساهمة هذا المفكر في تطوير منطق القانون وفقه القانون المقارن في القرون الوسطى، وهذه الآراء مستمدة خاصة من كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

إن مساهمة ابن رشد (1126 ـ 1198) في تطوير منطق القانون ومادة القانون المقارن في القرون الوسطى، كانت مساهمة فعالة وكانت بداية دخول الإنسان في عصر الحداثة وخروجه من القرون الوسطى. وقد ذهب فقهاء الغرب إلى القول إنّ بداية العصور الحديثة Les temps modernes كانت على يديّ القديس طوماس الأكويني[1]، والحال أن المنطق الرشدي كان سابقاً من حيث الزمن ومن حيث تجذير أصول الحداثة المؤسسة على حرية الرأي والفلسفة. وقد ساهم الفكر الرشدي في هذا التجذير في عديد من كتبه، لكن بداية البداية كانت «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وهو من أول كتبه. ألّفه حسب قول برونشفيك سنة 1167 أو سنة 1168[2]. وهذا الكتاب رغم ما قيل وكتب عن ابن رشد لم يأخذ حظه من الدرس

(1) *Encyclopaedia Universalis* St Thomas d'Aquin (1224- 1274 J.C).

(2) R. Brunschvicg «Averroès juriste», in *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de* =

الكافي حتى اليوم بالرغم من أهميته.

فهو لم يأخذ حظه، إذ أن الباحثين في كتابه بداية المجتهد لم يأتوا بجديد منذ دراسة برونشفيك السابقة الذكر والتي يرجع تاريخها لسنة 1962، إلاّ في السنوات الأخيرة[1]. ويرجع ذلك لأسباب عدّة أولها طول نفس هذا الباحث الذي جعل غيره يعدل عن الغوص في هذا الكتاب بقدر ما غاص، فكان كثير من

= *Lévi Provençal*, p.37, Maisonneuve et Larose, Paris 1962.

يقول برونشفيك أن ابن رشد أنهى كتابه البداية في 1180.

(1) Léon Gauthier: «Scolastique musulmane et scolastisque chrétienne», *Revue d'histoire* de *la philosiphie. Juillet*\ Déc 1928.

Abdelmajid Turki: «La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malékisme en Espagne», in *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane, aspects polémiques*, p. 292, Maisonneuvre, Paris 1982.

محمد علي مكي: «فقه ابن رشد: قراءة في كتاب بداية المجتهد»، ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف. الكويت 1995، ص 407.

حمادي العبيدي: «ابن رشد وعلوم الشريعة» بيروت، 1991.

محمد الواعظ الخرساني: «ابن رشد الفقيه المالكي والفقه المقارن»، ندوة الكويت، ص 1995.

عبد الرحمان التليلي: «ابن رشد الفيلسوف العالم»، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1998 ص 45.

أحمد دحبور: «ابن رشد، من فقه النخبة إلى منطق التنوير»، في هذا الكتاب.

عمار الطالبي: «أصول الفقه والاتجاهات المعاصرة في فلسفة القانون»، في هذا الكتاب..

مراد وهبة ومنى أوسنة: «ابن رشد والتنوير»، دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1997.

عبد الرزاق قسوم: «المنهج العقلي عند ابن رشد»، في هذا الكتاب.

جمال الدين العلوي: «المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة» الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1986.

محمد المصباحي: «إشكالية العقل عند ابن رشد»، بيروت، المركز الثقافي العربي 1988.

إيمان سوديو: «ابن رشد والتنوير»، دار قرطاس للنشر 1997.

اللاحقين يميلون إلى ذكر برونشفيك عن بداية المجتهد فاقتصدوا عوض أن يجتهدوا. ويرجع ثاني هذه الأسباب إلى أن كتاب «البداية» قد يبدو محرجاً في أعين العديد من الباحثين الذين يظنون أن هذا الكتاب هو كتاب فقهي عادي لا يختلف عن أشباهه من الكتب في هذا الميدان وأنه قد يكون مخالفاً في نصه وفي مبادئه لغيره من الكتب اللاحقة لابن رشد التي تألّق بها نجم هذا المفكر في ميدان الفلسفة شرقاً وغرباً. والحكم المسبق عن هذا الكتاب بأنه كتاب «فقهي تنقصه الأصالة والإبداع» هو بالطبع مخطىء كما سنحاول بيانه. ويبدو أن أول من رأى ما هنالك من إبداع في كتاب البداية وما له من علاقة متينة بكتاب فصل المقال، الكاتبان الشيخ بوعمران ولويس قاردي[1].

ويبدو التحرّج من كتاب البداية مثلاً على لسان الدكتور عبد الرحمان بدوي الذي قال إنه من المتجه التثبت من نسبة كتاب بداية المجتهد للفيلسوف ابن رشد خاصة وأن عائلة ابن رشد تعجّ بالعلماء ومنهم جده[2].

كما تبدو الريبة من هذا الكتاب على لسان زميلنا المحترم محمد المصباحي بكلية الآداب بالرباط بالمغرب الشقيق الذي كتب بحثاً في «منزلة العقل العملي في فلسفة ابن رشد» دون أن يخص كتاب البداية ولو بكلمة مؤكداً أنه «**بالنسبة للأمور العملية، لم يترك لنا (ابن رشد) كتباً من شأنها أن تشغل الدنيا والناس، ولا يمكن أن يعرض علينا بكتاب بداية المجتهد، لأنه كتبه بوصفه فقيهاً لا باعتباره فيلسوفاً. . .**»[3]. والسبب في الريبة في كتاب البداية هو حسب ما يبدو لنا حكم مسبق مخطىء بأن الأفكار الواردة في هذا الكتاب لا تتماشى ورأي الفيلسوف، وكأن الفيلسوف يعاني من انفصام في الشخصية، وكأن الحق قد يخالفه باطل جاء في بداية المجتهد.

---

(1) Cheik Bouamrane et Louis Gardet: *Panorama de la pensée islamique*, Paris 1984 p.117.

(2) Intervention de M.A. Badawi dans un colloque cité par Abdelmajid Turki· «La place d'Averroès juriste dans l'histoire du Malékisme en Espagne»,, p.292.

(3) الأستاذ محمد المصباحي: «منزلة العقل العملي في فلسفة ابن رشد»، في هذا الكتاب.

كما تبدو الريبة والتخوّف من الغوص في حقيقة الأفكار الواردة في كتاب البداية لاعتبارات أخرى أساسها الخوف من الوصول إلى القول إن ابن رشد جاء بأفكار جديدة ثورية فيها نقد لاذع للمقلدين من جميع المذاهب ومنها المذاهب السنيّة وخاصة منها المذهب المالكي أو غيرها من المذاهب السائدة في البلاد الإسلامية. وهذا التخوّف قد يؤدي إلى تشويه آراء ابن رشد بنسبة آراء تقليدية له تدخل بعض الطمأنينة إلى قلوب أنصار المذاهب السائدة. ومثال ذلك الانضمام إلى قول برونشفيك الذي وصف كتاب المجتهد بأنه أحسن إنتاج للفقه السني المالكي من حيث تطبيق منهج هذا المذهب فيصبح بمثابة حجر الزاوية لمجموع الفقه السني[1]، ولو كان الأمر كذلك لسمّى ابن رشد كتابه «بداية المجتهد وكفاية المقتصد» عوض أن ينعته بـ «نهاية المقتصد»[2].

وحتى لا نتوخى سياسة النعامة فإن علينا أن نمعن النظر بكل دقة وثبات في كتاب «**بداية المجتهد**» حتى ننصف صاحبه إذ أنه يتعيّن معرفة موقف ابن رشد من العلم العملي وخاصة منه صناعة القانون حتى تكون لنا قناعة أننا نتحدث عن نفس الشخصية وحتى نعرف تأثير آرائه الحقيقية في غيره من العلماء في هذا الميدان. وهذا الموضوع المتعلق بحقوق الناس له أهمية كبرى وله ارتباط وثيق بالعلوم النظرية التي لا مصلحة منها إن لم تؤدِّ إلى تغيير وتحسين الواقع المادي في مجتمعاتنا. ولا طائل من النقاش حول قدم العالم وحدوثه، والنقاش حول

---

(1) عبد الرزاق قسوم: «المنهج العقلي عند ابن رشد، حلقة وصل في حوار الحضارات»، في هذا الكتاب.

(2) لقد قال ابن رشد في الصفحة 422 من الجزء 2 من البداية في آخر فصل «القول في المكاتب» أن «مدونة» ابن القاسم وهي أهم كتاب مالكي بعد الموطأ إن هذا الكتاب «هو كتاب يمكن تسميته كتاب بداية المجتهد وكفاية المقتصد»، أي أنه من مرتبة الكتب التي لا تكفي وحدها للاجتهاد إن لم يسبقها علم المجتهد بأصول الفقه التي بيّنها ابن رشد في كتاب البداية وخاصة منها مقدمتها. ومن كان عارفاً بما يَآخِذُ به ابن رشد المقلدين علم أن عبارة «المقتصد» عند ابن رشد هي عبارة في ذمّ المقلّد اقتبسها من القرآن.

وحدة النفس وانقسامها، وحول أصل المنطق وفروعه وعلاقة الشريعة بالحكمة إن لم يؤدِّ هذا النقاش إلى ما يجب أن يؤدي إليه من تغيير في منطق المعاملات بين الناس. وقد برهن ابن رشد في كتابه بداية المجتهد على أن الفيلسوف الحق هو الذي ينزل من برجه العاجي إلى العمل الميداني فيقوم بتطبيق نظرياته العلمية في ميدان عملي كميدان القانون مثلاً. وكان ذلك بالرغم من المخاطر الشخصية التي عرّض الفيلسوف إليها نفسه بكتابة ما كتب وأكبر أذى قد تسبب فيه لهذا المفكر العظيم هو طمس آرائه وتحريفها سواء كان ذلك عن قصد أو عن غير قصد.

وما سنحاول بيانه في هذا البحث هو أن ابن رشد لمّا كتب البداية جاء مجدداً تجديداً جذرياً ثورياً في مادة البحث القانوني واتسّم كتابه بعقلانية متيقّظة هدفها حصر المتن الفقهي في أصغر رقعة ممكنة للتمكن من توسيع مجال البحث العلمي الحر في مادة القانون إلى أبعد الحدود وبصفة غير متناهية. فالقانون بالنسبة لابن رشد له مصدران متكاملان:

المصدر الأول: متكون من النص الآمر من قرآن وحديث دون النص الأخلاقي الوارد فيهما ودون غيرهما من أقوال المذاهب.

والمصدر الثاني: **دليله العقل** ويستنبط بالاجتهاد الحرّ دون حكم مسبق مبني على صفة صاحب الرأي المعتمد سواء كان صحابياً أو إمامياً أو رئيساً لمذهب. وهكذا يكون «بداية المجتهد»، بداية البداية لمجهود جبار انتهى بكتاب **«فصل المقال»** سنة 1181، مروراً بكتابي **«تهافت التهافت»** و **«الكشف عن مناهج الأدلة»**.

وقد أتبع ابن رشد في كتاب البداية منهجاً جديداً توجه به إلى جميع المكلّفين، فهذا الكتاب متعلّق خاصة بوعي الناس بحقوقهم وكذلك بوعي القاضي والسلطة الحاكمة بهذه الحقوق. وهذا التصور المنهجي للقانون يعتبر من أهم أفكار ابن رشد المكرّسة لمبدأ الحداثة والعقلانية في المجتمع، وهي أفكار رئيسية

مصيرية مثلها كمثل شجرة طيبة تعطي أكلها في كل حين.

وتأييداً لهذا القول نذكر مثالاً على ذلك من القضايا اليومية التي تعترض رجل القانون والمواطن في ما يخص تأويل القانون في البلاد التونسية وهي مشاكل قد يكون لنا ابن رشد معيناً على حلها. إن محكمة التعقيب التونسية ترفض مثلاً منذ ما لا يقل عن عشرين سنة إلحاق الابن الطبيعي بنسب أبيه مدعّمة موقفها بموقف الفقه المالكي من هذا الموضوع وهو الفقه الذي أساسه «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**» وذلك بالرغم من وجود نص صريح وهو الفصل 68 من مجلة الأحوال الشخصية الذي ينص على أن النسب يَثْبُت إما بالفراش وإما بشهادة الشهود وإما بالإقرار[1]. وبالرغم من وجود معاهدة دولية صادقت عليها تونس وهي الميثاق الدولي للحقوق

---

(1) قرار تعقيبي مدني عدد 9062 مؤرخ في 1973/2/20 نشرية محكمة التعقيب، 1973، مدني ج 1 ص 147 مجلة القضاء والتشريع 1974، عدد 10، ص 36. المبدأ: «إذا صدر حكم بات بالطلاق بين الزوجين انفصمت بينهما علاقة الزوجية والاتصال الواقع بينهما جنسياً بعد ذلك يعتبر زنا لا يثبت به النسب».

قرار تعقيبي مدني عدد 9210 مؤرخ في 1973/3/6 نشرته محكمة التعقيب 1973 مدني، ج 1، ص 142. المبدأ: لا يعتبر ابناً شرعياً المولود الناتج عن علاقة ضنائية ولا يمكن إثبات نسب ابن غير شرعي، وهو أثر يمنعه القانون.

قرار تعقيبي مدني عدد 9853 مؤرخ في 1975/4/29 نشرته محكمة التعقيب 1975، مدني، ج 1، ص 231. المبدأ: «لا عمل بالاعتراف بالنسب المبني على علاقة خنائية عملاً بالقاعدة «الولد للفراش وللعاهر الحجر» والحكم بخلاف ذلك موجب للنقض».

قرار تعقيبي مدني عدد 3712 مؤرخ في 1981/3/12، نشرية محكمة التعقيب 1981، مدني، ح 1، ص 99 المبدأ؛ «الإستلحاق هو اعتراف الأب ببنوة ولد غير متأت من فراشه وقد اشترط فقهاء الإسلام عدّة شروط لصحة الإستلحاق منها أن يكون الولد المستلحق مجهول النسب... وأن لا يقول المعترف بأنه حاصل من الزنا. كما اعتمد فقه القضاء الإسلامي المعاصر الإقرار المجرّد دليلاً على ثبوت النسب إذا ما توفرت فيه شروط الإستلحاق وسمّوه بالنسب بالدعوى» (محمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية، ص 465).

قرار محكمة التعقيب 1996، من ذكر الأستاذ ساسي بن حليمة غير منشور.

الموقف المعاكس: حكم ابتدائي، محكمة ابتدائية قفصة تعليق الأستاذ ساسي بن حليمة، المجلة القانونية التونسية 1996.

المدنية والسياسية التي تمنع التمييز بين الأشخاص بسبب أصلهم الاجتماعي، وبالرغم من مصادقة تونس على معاهدة حقوق الطفل التي تعطي الطفل حقاً في النسب لأبيه فإن محكمة التعقيب التونسية تتمسك برفضها إلحاق الابن الطبيعي بنسب أبيه.

هل يأتينا ابن رشد بوسائل جديدة لحسم هذا النوع من المشاكل بتخطي المبدأ القائل برفض نسبة الابن لأبيه في حالة العلاقة الجنسية خارج الزواج بعلة أن هذا الرفض مبني على موقف المذهب المالكي الذي يعتبر أن هذا الإلحاق مناف للأخلاق الحميدة وللدين وأن الابن الطبيعي لا يلحق إلا بنسب أمه؟ الجواب هو قطعاً بالإيجاب كما سيقع بيانه لاحقاً.

انطلاقاً من هذا المثال يمكن أن نشير إلى أن المسلم هو اليوم في حرج وأنه لا يتحمل القانون الوضعي الوارد بالرائد الرسمي إلا بصعوبة، وكأن هنالك خطر انفصام في شخصية المواطن العربي المقطعة بين احترام أحكام القانون الوضعي وبين غيرها من الأحكام التي قد يمليها الضمير أو ما قد يظن البعض أنها جزء لا يتجزأ من أوامر الشرع.

للتأكد من أن ابن رشد يأتي بالجديد في هذا الموضوع وغيره من المواضيع الحساسة علينا إمعان النظر في أقوال ابن رشد في مصدر القانون وذلك من خلال مقدمة كتاب «**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**»، وهو أهم كتاب خصصه ابن رشد للقانون على حد علمنا.

لكننا قد نكون عرفنا القليل وجهلنا الكثير، وهذا الأستاذ القيم عبد الرحمان التليلي الذي دَرَسَ أغلب المراجع المتعلقة بابن رشد، يشير إلى وجود كتب أخرى من الوحي الرشدي لها صلة وثيقة بالقانون منها كتاب «**مختصر المستصفى**» (وهو كتاب حسب قوله فيه «**اختصار وتهذيب لكتاب المستصفى**» للغزالي الذي ألفه في أصول الفقه)، وكذلك أعمال فقهية مخطوطة منها مقالة «**الدعاوى**»، وكتاب «**الدرس الكامل في الفقه**»، و «**رسالة في الضحايا**» و «**رسالة في الخراج**» ومقالة

في «مكاسب الملوك والرؤساء والمرابين المحرمة»[1].

كما يجب علينا أن لا ننسى ما دوّنه ابن رشد من الكتب المشهورة التي لها صلة متينة بالقانون وبفلسفته ومنها «فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» (1179 ـ 1180 م)[2]، وكتاب **«تهافت التهافت»** و «الكشف عن مناهج الأدلة» وكذلك كتبه المتعلّقة بشرح كتب أرسطو وأفلاطون، ومنها للأول: **«تلخيص كتاب المقولات»**[3] و **«تفسير ما بعد الطبيعة»**[4] و **«شرح كتاب النفس»**[5]، و **«شرح كتاب الأخلاق النيقوماخية»**[6] و **«تلخيص كتاب السياسة**

---

(1) عبد الرحمان التليلي: المرجع المذكور، ص 55، هامش عدد 2.

Ernest Renan: «*Averroès et l'Averroïsme. Essai historique. Oeuvres complètes*, Paris, Calmann Levy, 1949.

(2) «فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» تقديم وتعليق البير نصري نادر، الطبعة الرابعة، دار المشرق بيروت 1986.

Marc Geoffroy: «Averroès. Discours décisif», Introduction d'Alain de Libera, GF. Flammarion 1996

(3) **«تلخيص كتاب المقولات»** كان موضوع دراسة للأستاذ العراقي حسين الجابري، موضوعها **«منطق المقولات عند ابن رشد بين النص الأرسطي والإنجاز العربي»**، قدمت في مؤتمر ابن رشد، بيت الحكمة، تونس، فيفري 1998.

(4) وهذا الكتاب مع كتاب «تهافت التهافت» موضوع دراسة للأستاذ المغربي محمد المصباحي موضوعها «منزلة العقل العملي في فلسفة ابن رشد»، مؤتمر ابن رشد، بيت الحكمة، فيفري 1998.

(5) وهذا الكتاب وقعت ترجمته من اللاتينية إلى العربية سنة 1998 وكان موضوع دراسة للأستاذ العمراني جمال عبد العلي من المركز الوطني للبحث العلمي بباريس تحت عنوان: **«تطور نظرية العقل عند ابن رشد في تلخيصه لكتاب أرسطو في النفس»**.

(6) **«الشرح الأوسط للأخلاق النيقوماخية لأرسطو»**، وهو كتاب لابن رشد ضاعت النسخة العربية منه وهو موجود في ترجمة له باللاتينية والإنقليزية وبالعبرية.

من ذكر عبد الرحمان التليلي: المرجع المذكور، ص 35.

ترجم مسكويه كذلك هذا الكتاب من اليونانية إلى العربية.

لأرسطو»[1]، ومنها للثاني «**جوامع سياسة أفلاطون**» وهو تلخيص «**الجمهورية أفلاطون**» فُقِد نصه بالعربية وبقيت منه ترجمة إلى العبرية وترجمة لاتينية وترجمتان إلى الإنكليزية بقلم الباحثين روزنتال E. Rosenthal ورالف ليرنر Ralph Lerner [2].

كل هذه الكتب اعتنت خاصة بالعلم النظري المتعلق بالكون والعقل والأخلاق في حين أن كتاب «**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**» اعتنى بعلم عملي ألا وهو صناعة القانون. وقد كان للثورة العلمية النظرية الرشدية أثر عميق في صناعة القانون كما تصوّرها كتاب بداية المجتهد الذي يستحيل فهمه إذا لم تربطه بأفكار ابن رشد الفلسفية الواردة مثلاً في كتابه فصل المقال أو في تعليقه على كتب أرسطو ومنها كتاب الأخلاق النيقوماخية أو كتاب النفس أو غيرها، هذا ما سوف نحاول توضيحه من خلال تحليلنا لمقدمة كتاب البداية الذي يمثل دعوة إلى تبنّي نسق منهجي يخرج المجتهد من التقليد إلى عالم الحرية الفكرية.

وعلينا إذن أن نكتشف عن مرجع ابن رشد عند اختياره لعنوان هذا الكتاب ومقصده منه، وما يعني بالمجتهد وهل أن المجتهد بالنسبة له هو رجل الشارع وعامة الناس من الجمهور، أم هل أنه طالب العلم أو القاضي، أم هل أنه صاحب السلطة وصاحب الأمر والنهي؟ أم هل أن هذا الكتاب يتجه للفلاسفة دون غيرهم، بينما قد يظن البعض أن الفلاسفة ليسوا في حاجة لعلم عملي كصناعة القانون؟.

---

(1) لخص ابن رشد كتاب «السياسة» لأرسطو وبقي لنا من هذا التلخيص ترجمة لاتينية نجدها في الطبعات الكاملة اللاتينية لمؤلفات ابن رشد (ذكر ذلك عبد الرحمن بدوي: «ابن خلدون وأرسطو»، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة 1962).

عمار الطالبي: «**النظرية السياسية لدى ابن رشد**» ضمن أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزائر 1995، ص 215.

ماجد فخري: «**فلسفة ابن رشد الأخلاقية**» نفس المؤتمر، ص 199.

(2) E.I.J. Rosenthal. *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge Press n I, 1956.

Ralph Lerner: *Averroes on Plato's Republic* (Translation, introduction and notes), Cornell University Press, Itaca and London 1974.

وعلينا أن نتبين بعد هذا ما هي أهداف هذا الاجتهاد ومقاصده ثم كذلك ما في وسائل الاجتهاد أو الطريقة المنهجية والأصول المعرفية التي يتأسس عليها الاجتهاد.

وبالرغم مما عرفناه عن ابن رشد من احتراز وتحرّ عند إبداء آرائه، يمكن أن نؤكد أن كتابه «**البداية**» جاء داعياً بكل حزم وثبات لثورة فكرية هادئة في ميدان القانون موجهة لكل من يرغب في الاجتهاد ومن الواجب أن نكشف عن أهداف هذه الثورة ومبادئها ووسائلها قبل أي نَظَرٍ في مدى تأثير الثورة الرشدية في الفكر الغربي والشرقي في القرون الوسطى وفي الحاضر.

المخطـــط:

I/ العقلانية الرشدية.
أ ـ المجتهد المكلف.
ب ـ استباق الخيرات.

II/ وسائل الثورة الرشدية.
أ ـ دليل العقل.
ب ـ البحث العلمي الحرّ.

الجـــزء الأول/ العقلانيـــة الرشـــدية

لكل ثورة مبادئها ووسائلها والثورة الرشدية قامت على أساس العقلانية، ويقول ابن رشد: «العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها... فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل»[1]. ولقد وجد شعاراً لهذه الثورة في عنوان كتابه الذي سمّاه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» فما المقصود من هذا العنوان ومن هو المجتهد، وما هي مبادىء الثورة الفكرية التي رمز إليها ابن رشد؟.

(1) ابن رشد: «تهافت التهافت»، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ج 2، ص 522.

أ ـ المجتهـد المكلـف:

يقول ابن رشد في كتاب فصل المقال: «من لا يعرف الربط لا يعرف الحلّ». ولا يمكن فهم عنوان كتاب البداية إن لم نفهم رموز هذا الكتاب والصلة بين عنوانه وما جاء في نفس موضوعه في التراث الذي سبقه، ومن ذلك التنزيل الحكيم الذي جاء فيه قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ المائدة [عـ 48دد]، وكذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ (٣٢)﴾ فاطر [عـ 32دد].

حسب النص القرآني الأول إن الله جعل الناس شعوباً وقبائل ولكل منهاجه في اختيار القوانين، وكل منهاج له هدف وهو استباق الخيرات، واختلاف المناهج هو رحمة من الله لتمكين الناس من قضاء حاجتهم بجميع السبل الممكنة والمؤدية للسعادة.

وحسب النص القرآني الثاني الذي جعله ابن رشد شعاراً لثورته الفكرية، إن الله أورث الكتاب ثلاثة فئات من المسلمين:

1 ـ فئة الظالمين.

2 ـ فئة المقتصدين، والمقتصد عند الزمخشري هو الذي «خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً»[1].

3 ـ وفئة المجتهدين السابقين بالخيرات وهو الفضل الكبير.

فمن هم المجتهدون؟

لهذا السؤال جوابان متناقضان يجب الحسم فيهما بترجيح أحدهما أو بالتوفيق بينهما.

---

(1) الزمخشري: «الكشاف»، ج 5، ص 85.

النظرية الأولى: تتمثل هذه النظرية في القول إن الدعوة إلى الاجتهاد هي دعوة نخبوية لا تتجه إلى عامة الناس لأنه «**لا يمكن لفرد واحد إدراك كل العلوم**»[1]، ولأن تأويل الشرع واجب على أهل البرهان فقط لأن «**تأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم وبدعة**»[2]، وإن دراسة الفقه قد تكلف الباحث المختص عشرات السنين وقد لا يكفيه ذلك لمعرفة جميع الأحكام.

وهذا الجواب قد جاء على لسان ابن رشد نفسه في كتاب فصل المقال. ولعل هذا الجواب متأثر بالنزعة الأفلاطونية التي تشترط في رجل القانون شرط العلم والتجربة الميدانية[3] ولعل هذا الجواب متأثر بتعاليم المذهب المالكي أو الشافعي أو المذهب الشيعي[4] التي تشترط في الفقيه شرط العلم.

هل يمكن أن نكتفي بهذا الجواب أم أليس من الأجدر أن نقول إن لكل مقام مقالاً وإن فصل المقال كتب بعد ثلاث عشر سنة من تأليف «بداية المجتهد» وأن موضوع الفصل مختلف عن موضوع البداية فموضوع الفصل هو الاجتهاد الفلسفي وموضوع البداية هو اجتهاد الملكف؟

النظرية الثانية: النظرية المناقضة للجواب الأول وتتمثل في أن كتاب بداية المجتهد جاء داعياً جميع المكلفين البالغين بيِّن الرشد نساء ورجالاً للاجتهاد وللقيام بثورة فكرية ضد المقلدين. وقد جاء هذا الموقف في فترة كان فيها 'لمذهب الظاهري تياراً فكرياً سائداً مناهضاً لهيمنة الفقه المالكي، وهو التيار ري الذي ساندته دولة الموحدين. هذا مع العلم أن نظرية فتح باب الاجتهاد مة الناس قد سبق أن نادى بها ابن حزم الظاهري في كتابه «**المحلى**» (جزء 1)، هذا ما قد يكون ساعد ابن رشد على موقفه الجريء في كتاب بداية المجتهد الثائر

---

1) فصل المقال: المرجع المذكور، ص 32.

2) فصل المقال: المرجع المذكور، ص 46.

(3) Bernard Pierre: *La république. Livre VII de Platon*, p. 35. Natan 1983.
حسب هذا الكاتب، أفلاطون يريد أن يرأس جمهورية يسوسها الفلاسفة.

(4) خليل حيدر: «العمامة والصولجان، المرجعية الشيعية في إيران والعراق»، 1996.

ضد هيمنة المذاهب الفقهية. لكن الحروب التي تعرّضت لها دولة الموحدين جعلتهم في حاجة إلى مساندة أهل السنة وفقهائها وهي طبقة كانت آنذاك ذات جاه ومال ونفوذ في بلاد الأندلس، وهو ما أوهن من موقف زعماء التجديد والاجتهاد (في فترة 1179 ـ 1180). ولما تبيّن لابن رشد أن داء التقليد قد تأصّل في العامة (الذين يميلون بطبعهم أو لجهلهم إلى الحجج الخطابية) ولما تبيّن له أن ثورته الفكرية الشعبية قد فشلت ولم يبق منها إلاّ كتاب البداية المجهول الهوية والمجهول المعنى والمقاصد، كتب ابن رشد كتابه فصل المقال 13 سنة بعد كتابة البداية ونادى فيه بتخصيص الفلسفة للفلاسفة وطالب بحق هؤلاء في التفكير الحرّ دون غيرهم[1]. ومن هنا يمكن القول بأن كتاب البداية جاء مدافعاً عن حق الجمهور وواجبه في الاجتهاد، في حين جاء كتاب الفصل مدافعاً عن حق الفيلسوف وواجبه في تعاطي الفلسفة وهو أضعف الإيمان. وهذا يعني أن الفكرة الجديدة التي تقدم بها ابن رشد في ما يخص كتمان الفلسفة عن عامة الناس وعن الجمهور جاءت في آخر حياته في نطاق المساومة الجديدة التي اقتضتها ظروف المحنة التي تعرّض لها أنصار الفكر الرشدي آنذاك، وهذا قد يدلّ على أن هذه الفكرة النخبوية الواردة في فصل المقال قد تكون فكرة عارضة. ومما قد يدلّل على ذلك أن ابن رشد كتب كل كتبه بكل علانية وبأمر من السلطة الحاكمة ولم يكن يسعى في أول الأمر إلى كتمان آرائه وتخصيصها لفئة معينة من المثقفين دون غيرهم وكان يدرسها في الجوامع لكل الناس كما جرت العادة في ذلك العصر[2]. كما يفيد التاريخ أن ابن رشد ساهم في فتح عديد من المراكز العلمية في جوامع المغرب والأندلس.

(1) Alain de Libéra: Introduction au «Traité décisif» traduction de Marc Geoffroy, p. 67.

(2) لقد تعرض الأستاذ القيم عمار الطالبي لهذا الموضوع في مقاله «أصول الفقه والاتجاهات المعاصرة في فلسفة القانون» (في مؤتمر تونس 1998) فأشار إلى شروط الاجتهاد التي يشترطها الأصوليون والتي حللها ابن رشد في كتابه «الضروري في علم الأصول»، ثم يقول الأستاذ الطالبي: «لكن في كتابه البداية لم يذكر (ابن رشد) بما يشير إلى أن رأيه في ذلك هو عدم ضرورة هذا العلم ليكون مصدراً من مصادر أصول الفقه». لكن ابن رشد لم يشترط كذلك قراءة كتابه الضروري حتى يخوّل للمجتهد المكلف الاجتهاد.

الملائمة بين النظريتين:

قسّم ابن رشد على منوال أرسطو الفلسفة إلى ثلاثة محاور وهي:

1 ـ علوم نظرية غايتها العلم والمعرفة فقط (Sciences spéculatives).

2 ـ وعلوم عملية وغاية علمها العمل (Sciences pratiques).

3 ـ وعلوم منطقية (Sciences auxiliaires) وهي علوم بمثابة الآلة أو القانون وغايتها عدم الوقوع في الخطأ والزلل[1] سواء كان ذلك في العلوم النظرية أم في العلوم العملية.

ويقول جوزف مونتادا، أن نقطة الانطلاق بالنسبة لابن رشد هي قول أرسطو أن «الهدف من الفلسفة النظرية هو معرفة الحقيقة وأن الهدف من الفلسفة التطبيقية هو العمل»[2]. ومن هذا المنطلق نرى أن علوم المنطق لا تختص بها الفلسفة النظرية وإنما كذلك الفلسفة التطبيقية أو العلم العملي بما في ذلك علم الطب وعلم الفقه بفرعيه المتعلّق أولهما بالعبادات وثانيهما بالمعاملات. وفي ما يخص العبادات والمعاملات يشير ابن رشد في فصل المقال إلى أن «الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس. فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي». إذن فقد أوجب الشرع حسب ابن رشد النظر في الأشياء المتعلقة بالمعاملات خاصة بالعقل. وهذا الواجب موقوف على كل مكلّف الذي يتنزّل العقل في نظره منزلة الآلة في العمل. والشرع لم يأمر بالتقليد لا جاهلاً ولا أميّاً بل أن الشرع ذم

(1) حسن مجيد العبيدي: العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد ص 16، دار الطليعة، بيروت 1995.

خوسب بويغ مونتادا «دور الميتافيزيقا في «جوامع» ابن رشد»، في هذا الكتاب.

(2) يقول أرسطو: «غاية الفلسفة النظرية هي الحقيقة، وغاية الفلسفة العملية هي العمل» (انظر مقال خ. بويغ مونتادا المذكور في الهامش السابق).

التقليد[1] ودعا إلى الاجتهاد في استباق الخيرات، وكل مكلّف مدعوّ لممارسة العلم العملي المتمثّل في إنجاز واجباته وخاصّة منها المتعلقة بالمعاملات التي هي أساس المدنية.

ومن الأكيد أن ابن رشد قد تأثر في كتابه بداية المجتهد بمن سبقه من المفكّرين كابن حزم الظاهري الذي قال: «لا يحل لأحد أن يقلد أحداً حيّاً أو ميّتاً وعلى كل أحد الاجتهاد حسب طاقته»[2]، وابن حزم هو الذي قال كذلك: «كلّ مجتهد مصيب ولو أخطأ وكل مقلّد مخطىء ولو أصاب» وأن «المقلّد عاص والمجتهد مأجور»، وهو عاص لأنه لما اعتبر كلام سابقيه من المجتهدين شرعاً اعتبر غير كلام الله شرعاً. ويقول ابن رشد في فصل المقال في باب «المنطق» أنه «واجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي».

ولكن ابن رشد يتبنّى هذه الفكرة دون أن يتبنى كامل النسق الفقهي الذي بناه ابن حزم (كما سنتبين ذلك في التحاليل اللاحقة). فابن رشد يعتمد في بداية المجتهد مقولة «كل مجتهد مصيب» عدة مرات ولا يخصص. ويقول برونشفيك أن عبارة «كل مجتهد مصيب» ذكرت في كتاب البداية ما لا يقل عن 6 مرات[3]. وتعميم واجب الاجتهاد على سائر الناس كلّ حسب طاقته، واضح مما قاله ابن رشد في آخر مقدمة البداية، إذ يصرّح ابن رشد أن الهدف من الكتاب هو معرفة «المكلّف» لما هو مأمور به وما هو منهي عنه وما هو مخيّر فيه، وهو تذكير لما جاء في مطلع المقدمة التي تتوجه للمجتهد لتساعده على الإجابة عما سكت عنه الشرع. وكما يقول رجال القانون «لا يعذر شخص بجهله للقانون» وكذلك لا يعذر «مكلّف» بجهله لالتزاماته.

---

(1) سورة الزخرف عدد 22 ـ 23: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنّا على آثارهم مهتدون﴾.
﴿إنّا وجدنا آباءنا على أمة وإنّا على آثارهم مقتدون﴾. وقد جاءت الآيتان المذكورتان في تهجين التقليد.

(2) ابن جزم: «المحلى»، ج 1، ص 66، دار الجيل.

(3) R. Bruschvig: *op.cit.* p. 53.

وقد يظن بعض المفكّرين أن قواعد الاجتهاد التي حرّرها ابن رشد في كتاب البداية هي موجهة إلى القضاة الذي يشترط فيهم العلم. لكن بالرجوع إلى باب الأقضية من كتاب البداية، نتبين أن ابن رشد يقول في «موضوع من يجوز قضاؤه» أن «الأَبْيَنَ هو جواز قضاء الأمي لكونه عليه السلام كان أُميًّا» (وكذلك قضاء المرأة في المعاملات). فكيف يجيز ابن رشد قضاء الأُميِّ، إن لم يضع آماله في مقدرته على الاجتهاد وعلى إنصاف الناس. وليس ابن رشد أول مفكر أقرّ جواز انتفاء شرط العلم في القاضي إذ أن أبا حنيفة تبنّى كذلك هذا الموقف على عكس مالك والشافعي[1].

وفي النهاية، يمكن القول إنه ولئن دعا الفكر الرشدي إلى تجذير العلم النظري وتخصيص ميدانه للمحترفين فيه. فإنه دعا كذلك بالنسبة للعلم العملي، كلَّ مكلف بعمل أن يجتهد فيه بقدر ما تسمح به ملكاته من مقدرة لإنجاز هذا العمل. فالزوجة مكلفة باحترام التزاماتها إزاء زوجها وكذلك الزوج إزاءها[2]، وكذلك الأبوان إزاء أبنائهم والعكس بالعكس، والبائع إزاء المشتري... الخ. لكن هذا لا يمنع أن يتضلّع شخص من رجالات القانون أو الطب أو الفلك أو غيرهم من رجالات الاختصاص ليخرجوا صناعتهم من عالم الممارسة اليومية إلى عالم المنطق المتيّقظ لإرساء سبل الفهم المتجدّد لما يقتضيه العلم العملي الذي يريدون تطويره وتحسين ظروف ممارسته.

إن فهمنا للفكر الرشدي يدعونا إلى القول إن العالم في صناعة القانون والمكلف الممارس لهذه الصناعة مدعوان إلى معرفة الحق والعدل، والعدل في الشيء صورة واحدة بالنسبة للاثنين، والجوْر صور كثيرة، ولذا سهل ارتكاب الجور وصعب تحرّي العدل. وإصابة العدل تشبه إصابة الصيد بالنسبة للقناص

(1) بداية المجتهد: المرجع المذكور، ج 2، ص 494، باب في معرفة من يجوز قضاؤه.
(2) تقول الآية الكريمة: ﴿فأتوا حرثكم أنّى شئتم﴾... والزوج ملزم بالفهم المعقول لهذه الآية بوصفه مكلفاً وكذلك العالم.

والمعلم في الرماية، فالرماية تحتاج إلى الارتياض والتعهّد وكذلك ممارسة القانون، والخطأ لا يحتاج لشيء من ذلك. وكل من القنّاص والعالم محتاج للارتياض والتعهد بقدر طاقته، الأول حتى يتحصل على الصيد وحتى لا يموت جوعاً، والثاني حتى يرضي ضميره وحتى لا يبور علمه. وكم من علم بار بسبب عدم الاستعمال وكم من ممارسة فرضت نفسها ولو أدّت بصاحبها إلى الجوع.

وملخّص القول هو أن النظرية الرشدية كما جاءت في «البداية» كانت تدعو كل شخص مكلف للاجتهاد حسب طاقته بما في ذلك الأمي الذي له مصلحة في إخراج ممارساته اليومية للقانون من متاهات المنطق المغالطي إلى المنطق البرهاني. والفكرة السائدة إذن في كتاب البداية هي أن على الإنسان إعمال عقله في الأمور العملية لأن العقل بالنسبة لهذه الأعمال هو بمثابة الماء بالنسبة للعطشان ولا يجوز منع العطشان من شرب الماء العذب بعلّة أن قوماً شرقوا به فماتوا. فإن الحرمان من الماء يعرض الإنسان للموت من العطش وكذلك حرمان المواطن من الممارسة العاقلة لحقوقه يضعه في مرتبة الجاهل الذي لا يعي حقه ولا واجباته الأمر الذي قد يجعل منه ضحية للجور أو مصدراً له فيكون بذلك خراب المجتمع.

وقد قال عليه السلام: «اتقوا فراسة المؤمن ينظر بنور الله».

وفي هذا خير دليل على أن الحكمة ليست حكراً على المدعين في العلم. كما أن الرسول عليه السلام ندّد بِجُحودِ العِلْمِ وذَمَّ الجَحُودِ من العلماء.

وطالما أن الجماهير تميل إلى اختيار قادتهم ممن يُظَنُّ أنهم من العلماء لتبليغ صوتهم ولممارسة حقوقهم فإنه من الحكمة عدم ترك الجماهير المتعطشة للمعرفة لقمة سائغة للتيارات السفسطائية ومن باب الأمان تجذير الفكر العقلاني في نفوسهم بتقديم المنظومة الدينية لهم في شكل يغلب المنهج المنطقي عند استيعاب المتن الفقهي، وهذا هو المنهاج الذي اتبعه ابن رشد في بداية المجتهد في القرن الثاني عشر ميلادي، لكن هذه الثورة كانت سابقة لأوانها فكانت بمثابة إحدى الانتفاضات الأولى التي أعدّت العالم للدخول في طور الحداثة والعقلانية المعاصرة.

إن الثورة الرشدية تتمثل إذن في دعوة كل مكلف لرفض استبداد المذاهب على الشرع ولرفض مبدأ إعتناق مذهب معين على أساس أن هذا المذهب هو السبيل الفريد المؤدي إلى استنباط الأحكام، فابن رشد يدعو إلى اعتبار أن التعددية في الآراء هي حكمة إلاهية هدفها إنارة السبيل من أجل استنباط الأحكام انطلاقاً من قول الشارع أو عند سكوته، لكن الدليل الوحيد المؤدي لاستنباط الأحكام في هذه الحالة هو العقل وهو الأداة الوحيدة للبحث عن عالم أفضل وهو المقصد الوحيد للقوانين السياسية والطبيعية التي هدفها استباق الخيرات و «إفادة السعادة الإنسانية»[1].

ب ـ استباق الخيرات:

يمكن اعتبار بداية المجتهد كصورة واقعية لصورة خيالية وهي خروج «المدبر المتوحد» أي العالم الفيلسوف الحكيم من برجه العاجي إلى معمعة الجماهير، أو كمغادرة حي بن يقضان لجزيرة المثل للتوجه إلى أبناء جنسه داعياً إياهم إلى الخروج من الجمود الفكري وإلى العودة إلى القانون الفطري الذي يمليه العقل لبناء المدينة الفاضلة[2].

وهذه الدعوة إذن ترمز إلى تخليص الفكر من شكليات الأقيسة الخطابية والبلوغ به إلى جوهر الأحكام التي تهدف إلى تحقيق السعادة الإنسانية. فبداية المجتهد ليست إذن كما قد يظن البعض مجرد مخزون لمتن فقهي نُقِلَ عن السابقين وإنما هي عرض حي للمادة الفكرية التي تقدم بها السلف قصد فحصها من طرف المجتهد وقصد تشريحها بوسيلة العقل دون مجاملة مسبقة مبنية على أساس مصدر

(1) فصل المقال: ص 56.

(2) ابن باجة (ولد في 1118 م): «تدبير المتوحد».

أبو بكر ابن طفيل (توفى في 1185 م) «حي ابن يقظان».

Cité par Ch. Bouamrane et L. Gardet: *Panorama de la pensée islamique*, p 111, Sindabad 1984.

هذه المادة أو صفة كاتبها وسواء جاءت الفكرة على لسان صحابي أو إمام مشهور أو غير مشهور. والإبداع الرشدي في هذا المجال بلغ الذروة في تحليل المواقف المختلفة لمن سبقه من المجتهدين وقد بلّغ آراءهم بكل أمانة وعدل. كما أن تواضع ابن رشد جعله يترك للمجتهد الخيار بين الحلول حتى لا يتحوّل كتاب ابن رشد إلى مذهب فقهي جديد. والهدف من الكتاب هو تخليص المجتهد من فكرة المذهبية الجامدة ليكون هدف المجتهد هو تحقيق المنفعة. إن الإنجاز الرشدي في كتاب البداية هو إذن منهجي بالأساس. لذلك يؤكد ابن رشد أن كتابه هذا جاء في الأصول للتنبيه عن أصناف الطرق التي تتلقى منها الأحكام. وقد تناول ابن رشد هذه الطرق بعلاج نقدي جذري يمكن أن نعتبره دون مجاملة بداية لِسُنّةٍ جديدة في منطق القانون الذي وقع تخليصه على يديه من تزيّد المذاهب ولتطويع القانون لأحكام العقل ولتوضيفه لفائدة العدل ولتحقيق مصالح الناس.

وهكذا فإن الشعار السائد في كتاب البداية هو الاجتهاد أي كيفية استنباط الأحكام الجديدة المؤدية إلى تحقيق السعادة في المجتمع. ولتحقيق هذا الغرض فإن ظاهر الشرع يصبح قشراً يجب إزاحته للتطلّع إلى أغراض الشريعة لأن باطن الشرع هو أصل الاستقامة منبع الصلاح في الأعمال. وكما قال نبينا عليه الصلاة والسلام: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم»[1]، وقد قال تعالى: ﴿وإنما الأعمال بالنيّات ولكل امرىء ما نوى﴾.

وكما ورد في الآيات البينات: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبلة المشرق والمغرب﴾ ﴿ولكن البر من اتقى﴾، ﴿وإنما البر أن أوفوا بالعهد...﴾، ﴿إن العهد كان مسؤولا...﴾[2]. والعهد هو الوفاء بالأمانة الموكولة لبني الإنسان[3].

---

(1) من ذكر عبد الرحمان بن خلدون: «شفاء السائل لتهذيب المسائل» (أبو يعرب المرزوقي: «مصادر الفلسفة دراسة تحليلية» ص 178، الدار العربية للكتاب، 1991.

(2) كذلك ﴿ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى﴾ [البقرة عـ 188 دد].

(3) ﴿إن عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان أنه كان ظلوماً جهولاً﴾ [الأحزاب عـ 72دد].

وحتى لا يكون الإنسان ظلوماً جهولاً، عليه أن يتحلّى في اجتهاده بالفضائل اللازمة لتحقيق الأمانة المعهودة له بوصفه مكلفاً، ولئن كان استباق الخيرات هو الهدف من الاجتهاد، فإن من فضائل المجتهد حسب ابن رشد، كما ورد في آخر كتاب البداية أن يكون عدلاً عفيفاً، سخياً وشجاعاً[1]. وكما قال أستاذه أرسطو: «العدل يحتوي على كل الفضائل الأخرى، وهو الفضيلة الكاملة الشاملة، وصناعة العدل هي أشرف الصناعات... وهي ليست فضيلة إزاء النفس فقط، بل إنها فضيلة إزاء الغير... وكم من رجل مارس العدل إزاء نفسه فأنصفها وكان غير قادر على إنصاف غيره...»[2]. ويكون العدل عند ابن رشد في الأموال وفي الأبدان. وهو بالنسبة له أم الفضائل ولا يكون إلا بالاعتدال والعفة والنزاهة. ولا يتم العدل إزاء الغير، وخاصة من طرف الدائن صاحب المال أو صاحب الجاه إلاّ بالسخاء والعفة. ومن فضائل المجتهد كذلك الشجاعة لأنها هي التي ستخول له مجابهة المقتصد والمقلد، والشجاعة هي إذن من الخصال التي تحتاج إليها الحرية الفكرية قبل غيرها.

لكن أهم فكرة أخرى جاءت عند ابن رشد في كتابه هي أن هذه الممارسة الجديدة جاءت عامة مفتوحة لكافة الجماهير من المكلفين ولا مجرد عمل فردي لفيلسوف يعيش خارج المجتمع، ولئن لم تنجح الثورة الرشدية فإن النكسة التي اعترضتها كانت بمثابة الدافع الغريزي للحياة الذي دفع ابن رشد إلى كتابة فصل المقال الذي طالب فيه برجوع المتوحد، حي بن يقظان إلى برجه العاجي، حتى يمارس فلسفته خارج العالم الاجتماعي.

كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى ابن رشد: «دليل العقل» به يُعرَف الحق، وهو الذي يشهد بثبوته، والبخيل، المقتصد، هو الذي ذكر عنده دليل العقل فأعرض عنه وتولّى وخير عليه التقليد.

(1) ابن رشد: «بداية المجتهد»، ج 2 آخر صفحة من الكتاب، ص 502.

(2) Aristote: *Ethique de Nicomanque, op.cit.* p 138.

دعوة البداية لكل مكلف للاجتهاد هي إذن دعوة لحرية التفكير وهذه الحرية أساسها عرض جميع المناهج المتناقضة حتى يُعْمِل المجتهد عقله فيها قصد الخيار بينها في سبيل تحقيق السعادة باستباق الخيرات. وهذه الحرية تقتضي من ابن رشد لزوم الحياد بين المذاهب. وبالرغم من ذلك فإن كتاب البداية يبرز الفكر الرشدي العقلاني المتوقد في أبرز معانيه. فابن رشد يعرض في بداية البداية الوسائل المؤدية إلى التحرر من المتن الفقهي لاستنباط الأحكام بكل حرية، فكان ذلك على مراحل تبدأ من الفهم العقلاني لكلمة النص القرآني ومعانيه ثم التحرر من الجمود المؤسس على أقوال المذاهب وعلى أقوال الصحابة المؤسس على ما يسميه بعض المفكرين بإجماع الصحابة ليرسي بعد ذلك آراءه المتعلقة بالبحث العلمي الحر في مادة القانون.

وبالنسبة لابن رشد، فإن هذا المنهج العلمي الجديد هو بمثابة الدستور الذي يتأسس عليه علم القانون. وهو يقول في هذا الغرض: «نحن نذكر. . . ما اشتهر من الخلاف بين الفقهاء ليكون ما يحصل من ذلك في نفس الفقيه يعود كالقانون والدستور الذي يعمل عليه. . .»[1]. وهكذا فإن ابن رشد يأتي بدستور جديد في الاجتهاد. فإن كان الاجتهاد قبل ابن رشد يعني «بذل الفقيه الجهد لاستخراج الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها» فإن الاجتهاد بالنسبة لابن رشد أصبح يعني فتح باب الاجتهاد لكل مكلف وبناء منهج جديد لتعريف أصول الفقه ولتحديد أحكامه المنصوص عليها، وبناء منهج لفهم هذه الأحكام كبناء منهج لاستنباط غيرها من الأحكام عند غياب النص بالرجوع إلى دليل العقل. وقد ضمن ابن رشد للمجتهد الوسائل اللازمة للاجتهاد ألا وهي الحرية الضرورية لإعمال آلة المنطق.

ويقول ابن رشد إنّ في دليل الخطاب وتناقضه مع قياس المثل «غموضاً» ينبغي أن نتأمّل فيه وفي ما نتج عنه من خلاف بين أهل الظاهر وغيرهم. يقول أهل

(1) البداية، ج 2، ص 73.

الظاهر وعلى رأسهم ابن حزم: «لا يحل القول بدليل الخطاب. وهو أن يقول القائل إذا جاء نص من الله أو رسوله عليه السلام على صفة أو حال أو زمان أو مكان، وجب أن يكون غيره يخالفه كنصه عليه السلام على السائمة، فوجب أن يكون غير السائمة بخلاف السائمة في الزكاة... أو كنصه تعالى على وجوب الكفارة في قتل الخطأ، فوجب أن يكون غير الخطأ بخلاف الخطأ[1]. واعلم أن هذا المذهب والقياس ضدان متفاسدان: لأن القياس هو أن يحكم للمسكوت عنه بحكم المنصوص عليه (قياس مثلي في حين أن دليل اللفظ هو قياس عكسي). وكلا المذهبين باطل لأنها تعد لحدود الله»[2]. والتأمل في دليل الخطاب وفي الأقيسة المنافية له يدعونا إلى إعمال العقل لأنه لا مناص من دليل العقل لحسم الخلاف بين الدليلين وغيرها من الأدلة اللفظية.

التمكّن من النص بدليل العقل:

لقد بذل ابن رشد قصارى جهده لحصر مادة الشرع في أضيق مجال ممكن فكان ذلك كما يأتي:

---

(1) ابن حزم: «النبذة الكافية في أصول أحكام الدين» المرجع المذكور، ص 84.

(2) قال ابن رشد في آخر مقدمة البداية: «وأما سبب الاختلاف... أحدهما تردد الألفاظ بين هذه الطرق الأربع: أعني أن يكون اللفظ عاماً يراد به الخاص، أو خاصاً يراد به العام، أو عاماً يراد به العام أو خاصاً يراد به الخاص، أو أن يكون له دليل خطاب أو لا يكون له. والثاني الإشتراك الذي في الألفاظ، وذلك إما في اللفظ المفرد كلفظ القرء الذي ينطلق على الأطهار وعلى الحيض، وكذلك لفظ الأمر، هل يُحمل على الوجوب أو الندب ولفظ النهي هل يحمل على التحريم أو الكراهية، وإما في اللفظ المركب مثل قوله تعالى: ﴿إلاّ الذين تابوا﴾ فإنه يحتمل أن يعود على الفاسق فقط، ويحتمل أن يعود على الفاسق والشاهد، فتكون التوبة رابعة للفسق ومجيزة شهادة الفاسق. والثالث اختلاف الإعراب والرابع تردّد اللفظ بين حمله على الحقيقة أو حمله على نوع من أنواع المجاز، التي هي إما لحذف وإما لزيادة وإما لتقديم وإما لتأخير، وإما تردده على الحقيقة أو الاستعارة، والخامس إطلاق اللفظ تارة وتقييده تاره، مثل إطلاق الرقبة في العتق تارة، وتقييدها بالإيمان تارة».

ـ يبدأ هذا التحرّر بما يذكره ابن رشد من إمكانيات جائزة في تأويل اللفظ القرآني. يقول ابن رشد في مقدمة البداية إن القرآن متكّون من ألفاظ، والألفاظ فيها ما هو عام قد يؤخذ على عمومه أو ما هو عام يقصد به خاص وما هو خاص يقصد به عام وما هو خاص يقصد به خاص دون غيره، وإن كان الأمر كذلك فإن دليل العقل هو الذي يسمح بالتعميم أو التخصيص لأن العبارة في حدّ ذاتها لا تسمح بذلك إذ أنها بطبيعتها تتحمل التخصيص أو التعميم على حدّ السواء. ولذا فابن رشد يشكّك في الإستدلال بدليل الخطاب، لأن الخطاب في حد ذاته ليس له دليل مطلق لإمكانية تأويله تعميماً أو تخصيصاً.

أ ـ دليـــل العقـــل:

إنه لا يمكن فهم كاتب ما، إلا بعد معرفة رموز كتابته. هذا ما يتأكد من تحليل عنوان كتاب البداية وهذا ما يتبين كذلك من قراءة مقدمة هذا الكتاب الذي جاء نصفها مقتضباً مشحوناً بالتلميحات الخفيفة والدقيقة. وحتى نحترم الفكر الرشدي الحقيقي كما يثبت لنا تاريخياً وحتى لا نحلّ مَحَلَّهُ أي منظومة خيالية تكون من محض اختراعنا علينا أن نقوم بقراءة هذا الكتاب من الداخل، انطلاقاً من الاعتبارات الأساسية الكامنة في وجدان كاتبه والرابضة في صميم فؤاده، وعلينا إذن تجنّب الاعتبارات الآنية الرامية إلى توظيف الفكر الرشدي كحشره مثلاً في إطار النسق الفكري الذي يريد الباحث فرضه بطريقة غير مباشرة مقصودة أو بطريقة لا شعورية بمناسبة الحديث عن ابن رشد (كالقول مثلاً إن ابن رشد فقيه مالكي لأن المتكلّم يريد توطيد المذهب المالكي) أو كتهميش الفكر الرشدي لأن المتكلم عنه يريد إبراز فضل غيره من العلماء العرب كابن خلدون أو ابن تيمية عليه[1]، أو لأن المتكلم يريد إبراز غيره من الفلاسفة الغربيين كديكارت وكانت وهيغل. . .[2]، أو

(1) أبو يعرب المرزوقي: «إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون» ص 4، مركز دراسات الوحدة العربية.

(2) سالم حميش: «ابن رشد على ضوء فصل المقال ومناهج الأدلة»، ندوة تونس، 1998.

لأن المتكلم يتخوّف من تأليه ابن رشد ويخير توخّي سياسة الصفحة المقلوبة.

وحتى لا نظلم ابن رشد علينا أن نقرأه مع شيء من الودّ بدون أن نلّبسه تهمة التناقض مع نفسه بصفة مسبقة، وعلينا إذن إسعافه بقرينة البراءة من تهمة اللامنطق. وعلى هذا الأساس، إنه ينبغي على القارىء العاقل الذي يقفو أثر ابن رشد من خلال مقدمة كتابه بداية المجتهد خاصة أن يتسّم بالرصانة والصبر والعزم الثابت وأن يحاول فهم هذا الكاتب الفذّ انطلاقاً من فرضية واحدة وهي أن النص الرشدي هو متن منطقي النسق يمكن تأويله تأويلاً مقنعاً يفسّر ما بدا منه بما خفي أو بما أشير إليه برمز أو بكلمة. وربّ كلمة قد تزن قنطاراً من الذهب وربّ أسفار من الكلام لا تزن إلاّ ميزان الورق الذي كُتب عليها.

- ثم إن ابن رشد يتطرّق إلى موضوع الجملة فيقول إن النصّ القرآني فيه أمهات الأحكام والأحكام المتشابهة وعند تنافس الأحكام المختلفة يتجه تأويلها بما لا يتنافى مع المنطق[1]. وقد جدّد تأييده لهذه الفكرة في فصل المقال بعد أن أكدّها في بداية المجتهد[2]. كما يذكر ابن رشد في مقدمة البداية بأن النص القرآني (أو

(1) يقول ابن رشد أن السبب السادس في الاختلاف هو الآتي: «والسادس التعارض في الشيئين في جميع أصناف الألفاظ التي يتلقى منها الشرع الأحكام بعضها مع بعض وكذلك التعارض الذي يأتي في الأفعال أو الإقرارات، أو تعارض القياسات نفسها، أو التعارض الذي يتركب من هذه الأصناف الثلاثة أعني معارضة القول للفعل أو للإقرار أو للقياس، ومعارضة الفعل للإقرار أو للقياس، ومعارضة الإقرار للقياس». ولا سبيل إلى الفصل بين هذه التناقضات إلاّ بدليل العقل.

(2) فصل المقال ص 35: «... وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضادّ الحق، بل يوافقه ويشهد له.

وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عرّف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً طلب هنالك تأويله. =

الحديث) ولئن كان صريحاً فيمكن كذلك تأويله على أساس القول بأن النهي أو الأمر الوارد فيه قد يكون على سبيل الوعظ الأخلاقي لا على سبيل الأمر القانوني الذي ينتج عنه جزاء أو عقاب من قبل السلطان.

كما نحا ابن رشد إلى اعتبار أن أفعال الرسول قد لا تفيد حكماً باعتبار أنها «ليست لها صيغ» كما أنها قد تدلّ على الندب.

التحرر من المذاهب بدليل العقل:

من أهم ما جاء من الأفكار الثورية في بداية المجتهد يتمثل في تخليص المجتهد من عقدة اعتبار قول الصحابي (جمعاً أو فرداً) ومن باب أَحْرى وأولى قول الأيمة والفقهاء مصدراً للشرع وأصلاً من أصول الفقه. وابن رشد يقول إن إجماع الصحابة (على عكس المذهب الظاهري) لا يعتبر مصدراً أو أصلاً من أصول الفقه لأن القول بذلك يعتبر من باب التزيد على الشرع[1]. فهو يقول إن الإجماع (أي إجماع الصحابة) «ليس أصلاً مستقلاً بذاته (كأصل من أصول الفقه)... لأنه لم كان كذلك، لكان يقتضي إثبات شرع زائد بعد النبي ﷺ». وهكذا يخلّص ابن رشد المجتهد من جميع المذاهب السابقة التي تصبح أقوالها مجرد آراء متنافسة لا وزن لها إلاّ بما يثبت من حجة يدعمها البرهان وبما يتأكد من جدواها في تحقيق مصالح الناس وسعادة المجتمع. وقول ابن رشد في الصحابي، سواء كان بالجمع أو بالفرد، وفي الفقيه سواء كان معزولاً أو صاحب مذهب متبّع وهو نفس قول علي ابن أبي طالب رضي الله عنه حيث قال: «لا تَعْرِفْ الحَقَّ

= ومعنى التأويل هذا هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي».

(1) ابن حزم الظاهري: «النبذة الكافية» المرجع المذكور، باب «الكلام في الإجماع ما هو» ص 25.

كما قال ابن رشد في كتاب فصل المقال «باستحالة الإجماع العام» (ص 73).

بالرجال، بل أعرف الحق، تعرف أهله»[1].

وقال ابن رشد منتقداً تقليد أصحاب المذاهب قائلاً أن هناك «طائفة تشبه العوام من جهة والمجتهدين من جهة، وهم المسمون في زماننا هذا أكثر بالفقهاء، فينبغي أن ننظر في أي صنفين أولى أن نلحقهم، وهو ظاهر من أمرهم أن مرتبتهم مرتبة العوام، وإنهم مقلدون، وإنما يزيدون على العوام بحفظ آراء المجتهدين ويخبرون بها العوام، فهم في مرتبة النقلة عن المجتهدين، بل لم يكتفوا بذلك، فيتعدون فيقيسون على أحكام المجتهدين: فيجعلون أصلاً ما ليس بأصل ويصيرون أقاويل المجتهدين أصولاً لاجتهادهم، وكفى بهذا ضلالاً وبدعة»[2].

إن كتاب بداية المجتهد هو أساساً كتاب نقدي لأصول الفقه السائدة وليس النقد عند كاتبه معاينة الأخطاء التي يجب تفاديها، أو ضبط قائمة في الهفوات التي يجب تجنبها حتى نصلح هذا المذهب أو ذاك. وإنما النقد عنده هو إخراج العناصر الأساسية الحاسمة بصفة مسبقة لما يجب اعتباره مادة لعلم القانون وما يجب اعتباره شرعاً وما يجب طرحه دون مجاملة ولا تلفيق ولا توفيق بين المذاهب أو لإصلاح هذا المذهب أو ذلك.

وينطلق ابن رشد في بداية البداية بأهم نقطة في كتابه وهي كلمة الفصل فيه بالتفرقة بين ما هو «شرع» وكيفية التعامل معه، «وما سكت عنه الشارع من الأحكام» وكيفية التعامل معه. وهنا لا بد أن نلفت نظر القارىء وأن نذكره أن ابن رشد عرف الشرع بأنه اللفظ الآمر قانونياً من القرآن والحديث دون غيرهما فترك بذلك باب الاجتهاد العقلي مفتوحاً على مصراعيه للتعرف على الحكم الذي ينظم ما غمض أو ما سكت عنه الشارع من الأحكام. وآلة التمحيص عنده كانت العقل الذي بدليله يمكن أن نكتشف أحكام القانون الفطري أو ما يسمى بالقانون

(1) من ذكر أبي حامد الغزالي: «المنقذ من الضلال»، المرجع المذكور ص 63.

(2) ابن رشد: «الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى» تحقيق جمال الدين العلوي، ص 145، بيروت 1994.

الطبيعي. وقبل أن نبرز أهم مظاهر الفكر الرشدي من هذه المسألة يتجه التأكيد على أن ابن رشد كان متشبّعاً بالفكر الأرسطي لمّا قام بالتفرقة بين مصدرين للقانون وهما القانون المكتوب وغير المكتوب مشيراً إلى أن القانون المكتوب يحتوي على ثوابت تتمثل في القانون الطبيعي وقواعد متغيرة حسب الزمان والمكان. يقول أرسطو في كتاب الأخلاق النيقوماخية: «إن جزءاً من القانون السياسي له أصل فطري والآخر له أصل نصي. وما له أصل فطري هو الذي يكون له الأثر في كل مكان وهو الذي لا يتأثر بالآراء الشخصية أو المختلفة. أما ما هو مؤسس على النص القانوني... المهم هو أن تتم معاينته... وقد يظن البعض أن القانون السياسي كله له طبيعة متغيرة بسبب تغيّر النصوص... لكن ذلك ليس كذلك، وليس هذا صحيحاً إلاّ بصفة جزئية... عندنا نحن البشر، هنالك أشياء تكون بطبيعة الأمر قابلة للتغيير، وهذا لا يمنع أن بعضها مؤسس على الفطرة، على عكس بعضها الآخر وبالتالي فإنه من السهل التعرّف على القوانين الفطرية من بين ما هو قابل للتغيير وما هو غير قابل لذلك من بين النصوص القانونية والاتفاقات»[1].

ويفرق إذن أرسطو بين النص الآمر ويرى أن به عنصراً مأخوذاً من القانون الطبيعي كما يقرّ بوجوب قانون طبيعي خارج النص وهو جوهر الحق. وقد كان ابن رشد وفياً لأستاذه فقام بنفس التفرقة بين الشرع المكتوب وما سكت عنه الشارع. وهنا يتجه إقرار أن الرشدية هي أرسطية منهجية وليست أرسطية مذهبية عقيمة كما قال بعض المفكرين كالأستاذ أبي يعرب المرزوقي.

يقول أبو يعرب المرزوقي: «ليس التصوّر الرشدي للعلم تصوراً أرسطياً بحق، لأن ما يعتبره أرسطو مجرد مدخل للعلم، أعني مناقشة الآراء المتعلقة بالمسألة موضوع البحث، أصبح عند ابن رشد المادة الوحيدة أو يكاد للعلم.

(1) Aristote: *L'Ethique de Nicomaque*, p. 152, Traduction de Jean Voilquin, Flammarion 1992.

لذلك لم يبق من ابن رشد شيئاً حيّاً لكونه منه، بل كل ما بقي هو ما صحت نسبته إلى أرسطو، وإذن فالرشدية أرسطية مذهبية وليست أرسطية منهجية. بل هي أعقم المذاهب الفلسفية العربية على الإطلاق، لانحصارها في مجرد الدعوة إلى العقلانية»[1].

وهذا القول مردود على صاحبه وإن كان من ألمع مفكرينا لأن الرشدية كما سنرى جعلت من العقل أداة علمية فعالة وآلة ذكية شهرت للتخلّص تخلّصاً جذرياً من أغلال السيطرة المذهبية التي كانت تطغى في عصره والتي ما زالت تكّبل مجتمعاتنا العربية حتى اليوم. ولهذا يمكن اعتبار ابن رشد من أندر ومن أوائل المفكرين شرقاً وغرباً الذين أسهموا في القرون الوسطى بصفة علمية في تجذير العقلانية والإنسانية والحداثة. فليست الرشدية مجرد دعوة إلى العقلانية بل إنها ممارسة لها في كل الميادين العلمية بما في ذلك علم القانون.

لا يمكن فهم أبعاد الثورة الرشدية إلاّ بفهم ما جاء من صريح عبارته في ما يخص ما سكت عنه الشارع من الأحكام بعد أن عرّفنا بحدود الشرع المنطوق به لفظاً ونصاً في القرآن والسنّة حسب الفكر الرشدي.

يقول ابن رشد: «وما سكت عنه الشارع من الأحكام فقال الجمهور أن دليل الوقوف عليه هو القياس».

وقال أهل الظاهر: «القياس في الشرع باطل وما سكت عنه الشارع من الأحكام فلا حكم له».

وقال ابن رشد: «إن دليل العقل يشهد بثبوته (أي بثبوت هذا الحكم المسكوت عنه في الشرع) وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى»[2].

---

(1) أبو يعرب المرزوقي: المرجع المذكور، ملحوظة عدد 22 ص 94.

(2) «البداية» المرجع المذكور، ج 1، ص 1.

لقد قرأ بارشي[1] (الذي ترجم مقدمة البداية سنة 1955 إلى الفرنسية هذا) قراءة مختلفة، واعتبر أن عبارة تشهد بثبوته تعود على قول أهل الظاهر وتعني ثبوت صحة مذهبهم عند ابن رشد. وهذا التأويل لا يستقيم ولا ينسجم مع التعليل الذي جاء في آخر الجملة التي تقول أن «الأحكام متناهية والوقائع غير متناهية ومحال أن يقابل ما يتناهى بما لا يتناهى». ولا يجوز نسبة هذا التعليل لأهل الظاهر لأن هؤلاء يعتبرون أن الشرع كافٍ لحسم النزاع في كل الوقائع ولا حكم إلاّ للشرع «والقياس في الشرع باطل». وقد تبنّى الأستاذ عياض بن عاشور نفس القراءة المغلوطة لبارشي سنة 1993 في كتابه «الأحكام، المعتقد والقانون خاصة في الإسلام»[2] وقد انتقد المستشرق الكبير برونشفيك قراءة بارشي سنة 1962 في مقاله الشهير «ابن رشد رجل القانون»[3] فاعتبر أن ترجمة ليماش هي أصح من ترجمة برشاي.

ولكن برونشفيك اعتبر أن عبارة و «دليل العقل يشهد بثبوته» لا تعود على الكلمة الأخيرة أي «الحكم» وإنما على «القياس» وذهب كل من برونشفيك وليماش إلى إسناد فكرة «ودليل العقل يشهد بثبوت القياس» إلى ابن رشد الذي قال حسب وجهة نظرنا: «دليل العقل يشهد بثبوت الحكم» الذي أنكر أهل الظاهر وجوده. وحجتنا على ذلك هي أولاً أن الضمير في عبارة «ثبوته» يعود على آخر لفظ وهو «الحكم». ويؤيد هذه الفكرة ما جاء من نقد «للقياس» (الفقهي بفرعيه، قياس الشبه وقياس العلة) على لسان ابن رشد في مقدمة البداية وفي فصل المقال وفي إلحاح ابن رشد على التفرقة اللازمة بين دليل العقل أو البرهان والقياس الفقهي.

إن أبرز ما جاء في مقدمة البداية هو قول ابن رشد أن «دليل العقل يشهد بثبوت الأحكام عند سكوت الشرع» ودليل العقل عند ابن رشد هو أمر يختلف عن

---

(1) Léon Berc her: «Averroes Bıdaya al Mujtahid», *Revue Tunısıenne de Droit*, 1995, p3.

(2) Yadh Be, Achour· *«Normes, foi et loi en particulier en Islam»*, p 216 CERES, Tunis 1993.

(3) R. Brunschvicg: *op.cit.* p 48 et 49.

القياس الفقهي الذي سينتقده ابن رشد في مقدمة البداية كما انتقده في فصل المقال[1].

---

(1) من المتأكد البحث عما قاله بعض المفكرين الذين سبقوا ابن رشد في إعمال الرأي في استنباط الأحكام ومنهم عمر ابن الخطاب وأبو حنيفة والمعتزلة والشهرستاني والغزالي وغيرهم:

قال عمر ابن الخطاب في رسالته إلى أبي موسى الأشعري: «... ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد إليك مما ليس في القرآن وسنّة، ثم قايس الأمور وأعرف الأمثال، ثم أعمد في ما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق...».

وقال عمر ابن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور».

(انظر تفسير هذه الرسالة في «أعلام الموقعين» لابن قيم الجوزية، ج 1، ص 130، بيروت 1987).

وقال الشهرستاني (المولود في 1086 والمتوفى في 1153) وهو شافعي مناهض للفلاسفة: «وبالجملة نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات متناهية مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن القياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادث اجتهاد...» (كتاب «الملل والنحل» من ذكر سعد غراب في كتابه «العامل الديني والهوية التونسية»)، ص 77، الدار التونسية للنشر، 1990.

وقال الغزالي (المتوفى في 1111) في كتابه «المنقذ من الضلال» (تحقيق عبد الكريم المراق، الطبعة الثانية، الدار التونسية للنشر، 1989) ص 71: «(قالوا)» كيف تحكمون في ما لم تسمعوه؟ أبالنص، ولم تسمعوه أم بالاجتهاد والرأي، وهو مظنّة الخلاف؟.

فنقول: «نفعل ما فعله معاذ (ابن جبل: ولد في 17 قبل الهجرة) إذ بعثه رسول الله عليه السلام إلى اليمن، أن نحكم بالنص، عند وجود النص، وبالاجتهاد عند عدمه... (ف) النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع غير المتناهية... ويقال: [إن المخطىء في الاجتهاد له أجر واحد وللمصيب أجران] فكذلك في جميع المجتهدات... فَرَدُّ الخَلْق إلى الاجتهاد، ضرورة، الأنبياء والأيمة، مع العلم أنهم قد يخطئون، بل قال رسول الله عليه السلام: «إنّا نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر» أي أنا أحكم بغالب الظن الحاصل في قول الشهود، وربما أخطأوا فيه، ولا سبيل إلى الأمن من الخطأ للأنبياء في مثل هذه المجتهدات، فكيف نطمع في ذلك؟».

كما قال الغزالي (ص 74 من نفس الكتاب): «قواعد العقائد، اشتمل عليها الكتاب=

ب ـ البحث العلمي الحرّ:

لقد كان للعقل مكانة كبيرة في كتب ابن رشد فهو النفس والروح والقلب كما جاء على لسان العرب وهو اللطيفة الربانية التي بها نتحصل على السعادة ونتفادى الشقاء وبه تكسب كل نفس ما تكسب ويكون عليها ما اكتسبت، وبه تكون الرؤية الصالحة. وقد تبنّى ابن رشد المنوال الأرسطي عند تعريفه للعلوم العقلية كما أشرنا إلى ذلك معتبراً أن العلوم المنطقية بمثابة الآلة وغايتها عدم الوقوع في الزلل والخطأ سواء كان ذلك في العلوم النظرية أو في العلوم التطبيقية.

واتبع ابن رشد طريقة جريئة للوصول إلى دليل العقل بالرغم من المخاطرة الشخصية التي عرض إليها نفسه وأخذ بيد المجتهد فبيّن له كيف يمكن «تحديد الشرع» وحصره في ما جاء في النصوص الآمرة من القرآن والحديث (مع التفرقة بين ما هو أمر أخلاقي وما هو أمر قانوني) ثم بيّن له كيف يقع إخراج أقوال المدارس الفقهية من بوتقة الشرع لوضعها تحت رقابة التمحيص العقلي لكونها تعتبر اجتهاداً قد ينقضه اجتهاد جديد. وأصبحت هذه الحرية عند ابن رشد أصلاً من أصول الفقه. وأصبح اجتهاد الفقهاء السابقين فرعاً من فروع الفقه لا من أصوله. وقد جعل ابن رشد من علم القانون علماً موضوعه «فهم أصول الأسباب»[1]. فكان تفسيره تفسيراً منطقياً عقلانياً أخرجه من إطار الأقيسة البدائية ومن الشكلية المقلّدة إلى نطاق البرهان المتجدّد والمؤسس على ما نسميه اليوم

= والسنة، وما وراء ذلك من التفصيل، والمتنازع فيه يُعْرَفُ الحق فيه بالوزن والقسطاس المستقيم. وهي الموازين التي ذكرها الله في كتابه وهي خمسة، ذكرتها في كتاب «القسطاس المستقيم»... ولا يخالفه فيه (أي في ذلك الميزان) أهل المنطق لأنه موافق لما شرطوه في المنطق، غير مخالف له».

وقال كذلك (ص 89): «التحقيق بالبرهان علم، وملابسه عين تلك الحالة ذوق، والقبول والتسامح، والتجربة، بحسن الظن، إيمان، فهذه ثلاث درجات ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ [المجادلة عـ 11 دد].

(1) بداية المجتهد: ج 2، ص 421.

بالقانون المقارن. وقد أعطى ابن رشد الغريزة العقلية والطاقة المدركة حق قدرها. وقد رأى أن المَلَكَة العقلية لا تبلغ ذروة المعرفة والعلم إلاّ بقدر ما تستوعبه من المعلومات والحجج. فالتدبير عنده يتفاوت بقدر ما تدركه هذه الملكة من البراهين. و «الحكاية» أو «الرواية» عند ابن رشد هي محدودة الجدوى وغير كافية وحدها لإدراك الحق واستنباط الأحكام الرامية لتحقيق السعادة الإنسانية إذ أنها وإن كانت تعين على مزيد الكشف ووضوح الرؤيا لكنها مربوطة بالماضي والحال أن صاحب العقل ينظر إلى الحاضر والمستقبل، وهو تائق إلى مشاهدة عالم أفضل يريد أن يساهم في خلقه. لذلك قال عديد من المعلقين على ابن رشد أن «الدراية كانت أغلب عليه من الرواية»[1]. ويتبع ابن رشد نفس المنهج الذي أورده المثل الصيني الذي قال: «لا تعطني سمكة بل علمني كيف أصطاد»، فقال ابن رشد ما معناه «علمني صنع النعال ولا تعطني ألف نعل». فقد قال ابن رشد «. . . فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد. . . وبهذه الرتبة يسمى فقيهاً لا بحفظ مسائل الفقه، ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظ إنسان، كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر. وهؤلاء عرض لمن ظن أن الخفّاف هو الذي عنده خفاف كثيرة، لا الذي يقدر على عملها. وهو بيّن أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خفّاً يوافقه، فهذا هو أكثر المتفقهة في هذا الوقت».

وقد نحا ابن رشد إلى تغليب رأي على رأي وحجة على حجة بتواتر البرهان وبتأمل الدليل لمعرفة الحق بكمال الإدراك، فصار منطق القانون مؤسساً على العقل بعد أن كان أدباً وكلاماً يميل إلى تكرار الروايات وإلى التقليد ولخلق نوع من الرهبانية في الفكر الإسلامي فيه تأليه للفقهاء السابقين كمالك وغيره. فالمنهج الرشدي يضع المقود في يد المجتهد ويحمله مسؤولية الحلول العقلية التي

(1) البداية: ج 2، ص 510.

يستنبطها ويمنعه من الانسياق الأعمى لقول السلف. فهو على عكس المدارس الفقهية التي تقول أن «تمسّك الأعمى بقائده خير له من إلقاء نفسه إلى التهلكة»، وهو على عكس الرأي القائل أن «خطأ زعيم المذهب أنفع من صواب النفس»، فابن رشد يقول كابن حزم أن خطأ المجتهد أنفع من صواب المقلد. كما يقول لننظر معاً في الأسباب والعلل التي انبنت عليها الأحكام عند السلف ولننظر في عيوب وفي أيجابيات كل سبب وعلّة قبل الحكم.

وبالرغم من أن ابن رشد كان قاضي القضاة وراية الفقه المالكي أيام زمانه، فإن ذلك لم يمنعه من نبذ التعصب والفَيْئَة. ولم يمنعه كذلك من انتقاد الوضع السائد الذي جعل الناس يقلدون مالكاً وأتباعه فأصبح رأي مالك وغيره يجري مجرى الأصول حسب قوله. وهو ما أدى به إلى القول كذلك أن «مدوّنة» أبي القاسم وهو ثاني كتاب مالكي بعد الموطأ، يمكن نعته بأنه كتاب في «بداية المجتهد وكفاية المقتصد»، وهذا يعني أن من اكتفى بهذا الكتاب دون الرجوع والتأمل في أصول الفقه العقلاني البرهاني كما قدّمتها النظرية الرشدية يعتبر مقلّداً ولا يجوز وصفه بأنه بلغ مرتبة المجتهد. والكل يعلم اليوم أن عبارة المقتصد في لغة القرآن ولغة ابن رشد تعني الذم لا المدح[1].

(1) قال ابن رشد: كتب ابن القاسم المدونة و «جاوب فيها ما لم يكن عنده فيها قول مالك على قياس ما كان عنده في ذلك الجنس من مسائل مالك التي هي جارية مجرى الأصول لما جُبِل عليه الناس من الاتباع والتقليد في الأحكام والفتوى، بيد أن قوة هذا الكتاب أن يبلغ به الإنسان كما قلنا رتبة الاجتهاد إذ تقدم «فعلم من اللغة العربية وعلم من أصول الفقه ما يكفيه في ذلك، ولذلك رأينا أن أخصّ الأسماء بهذا الكتاب (أي «المدونة») أن نسميه كتاب «بداية المجتهد وكفاية المقتصد» ومعنى ذلك أن «المدونة» وحدها لا تكفي لأن يصبح الباحث الحافظ لها مجتهداً إن لم يتمكن من أصول الفقه ومنها معرفة مراتب الأحكام وحجيتها وعللها وأسبابها ودرجة إلزامها.

ويستشفّ من موقف ابن رشد من المدونة، أن هذا الكاتب الفذّ يميز بين «القانون الوضعي» من ناحية وهو ما يسميه علم القانون اليوم: ,«De lege Frrenda» وعلم القانون يتكون من تفسير وتأويل القانون الوضعي من ناحية، ومن تحليله ونقده على ضوء القانون الأمل من ناحية أخرى. كما أن دراسة القانون الأمثل تعين على مراجعة القانون الوضعي =

فإن مبدأ ابن رشد هو اعتبار أن مجرد النقل والإخبار غير كاف لحصول المقصود من الاجتهاد ولا يستوفى هذا العمل صناعة القانون، ومن توهم أنه حصل على كمال الصنعة بمجرد الحفظ والنقل، ظن أنه من أهل العلم والإنصاف والحال أنه يصح وصفه بأنه «أُمّيٌ مُتَعَلّم»، إذ أنه يجهل الآفاق الرحبة للثقافة العامة في معناها العميق. وهكذا فإن الفكر الرشدي يدعو إلى ظهور الإنسان الطبيعي الرشيد القادر على استمداد معاييره من الفطرة الرابضة في العقل الذاتي وهو يقاوم إذن الوضع الذي يكون فيه الشخص أنساناً مدجّناً مفرغاً تماماً من الداخل وذاعناً لمنطق الإمامة بمفهومها العام.

«إن ما سكت عنه الشارع فدليل العقل يشهد بثبوت أحكامه» أي أن الأقيسة كما يفهمها بعض الفقهاء ليست أقيسة صحيحة وليست أصلاً في استنباط الأحكام وإنما الدليل العقلي هو الأصل. فبالذوق العقلي يمكن أن نميز صحة الأقيسة أو بطلانها، وما يدعم هذه الفكرة هو النص نفسه من جهة وما جاء على لسان ابن رشد من الدعوة إلى تمحيص النظر في القياس الفقهي لاستخراج عيوبه.

من شوائب القياس الفقهي عند ابن رشد ما عبر عنه صراحة ومنه كذلك ما دفع المجتهد إلى اكتشافه من خلال الأمثلة التي صاغها في مقدمة البداية والتي تدعو إلى التنفير من اعتبار القياس أَصْلاً[1].

لقد انتقد ابن رشد صراحة قياس الشبه وفضّل عليه قياس العلة، لكنه بقي محترزاً من اجتهاد السابقين الذين استعملوا قياس العلة فقالوا مثل عمر بن الخطاب رضي الله عنه إن عقاب شارب الخمر يقاس على من ادعى على زوجته بالزنا (القذف)، أو من قال مثلاً إن عقاب الزوج الذي لا يدفع مهر زوجته هو عقاب

= وسنّ قوانين جديدة لتقريب القانون الوضعي من القانون الطبيعي.

Henri Rolant et Laurent Boyer: *Expressions latines du droit français*, p. 111, Editions l'Hermès, 2è éd. 1958.

(1) «مثال إلحاق شارب الخمر بالقذف في الحدّ، والصداق بالنصاب في القطع» (البداية، ص 6).

السارق أي أنه تقطع يده. فابن رشد يرفض أن يكون حكم عمر شرعاً لأنه اجتهاد ولا أصل، وكذلك إجماع الصحابة. كما رفض ابن رشد قياس المقلد على اجتهاد السلف واعتبره بدعة فبقي المجتهد حرّاً يفرّع اجتهاده من الأصول النادرة مقتفياً أثر «المصلحة وإن لم يستند إلى أصول منصوص عليها»[1].

كل هذه الحلول هي حسب ابن رشد أقيسة تقريبية يجب إعمال الرأي فيها من طرف المجتهد. هذه الأقيسة يجب دراستها ودراسة عللها ومقارنة هذه العلل بالعلل الأخرى التي قد تناقضها، وقد نبّه ابن رشد إلى الأقيسة المغالطية والسفسطائية والخطابية.

وطريقة ابن رشد تقلب ناموس استنباط الأحكام وتضعه على ساقيه عكس جل سابقيه الذين كانوا عادة ينطلقون من الفروع المستنبطة ويأتونها بتعليل لاحق لتأييد هذه الفروع التي يتبناها هذا المذهب أو ذاك. وكانت شجاعة ابن رشد تكمن في التعرض لا فحسب إلى الخلاف بين الفروع، ولكن كذلك إلى الخلاف بين المناهج التي تتبناها المدارس الفقهية وبيّن «أن الفقيه إنما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني»[2]. وهذا القول يتوافق مع ما قاله ابن رشد في البداية في شأن دليل العقل.

وفي هذا المجال يكون ابن رشد مبدعاً لأنه يرفض أن يضع الحل بين يدي السلف ويضعه بين يدي الحدث أي المواطن الجديد الذي تؤول إليه مسؤولية الاجتهاد بعد عرض الحلول القانونية المتعلقة بالموضوع، وهذه الحلول ليست لها قيمة في حد ذاتها بل في العلة والسبب الذي دعا إلى استنباطها، لذلك لا يهم هل أن الفكرة جاءت في حديث موضوع أو على لسان نبي

(1) البداية: ج 1 ص 270: يشير ابن رشد إلى مفهوم المصلحة في المذهب المالكي فيقول إن القياس المرسل عندهم «هو الذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع إلاّ ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه، ومالك، رحمه الله، يعتبر المصالح وإن لم يستند إلى أصول منصوص عليها».

(2) فصل المقال: باب التوافق بين المعقول والمنقول.

سابق[1] أو حتى عن غير المسلمين ولا يهمّ إن كان الحل لاحقاً أو سابقاً.

فالمجتهد هو المسؤول عن الحل وعليه أن يأخذ بعين الاعتبار مبدأ العدل والمصلحة.

لقد أورد برونشفيك في آخر مقاله السالف الذكر رأياً غريباً قائلاً إن ابن رشد يمنع من استنباط أحكام جديدة لم يسبق ذكرها في موضوع ما. وقد ذكر في هذا الغرض ما جاء في كتاب بداية المجتهد: «لا يجوز إحداث قول لم يتقدم إليه أحد في المشهور».

وقد تبنّى بعض المفكرين نسبة هذا الرأي لابن رشد متمسكاً بما جاء بقول برونشفيك الذي (كرّس سنوات من عمره في دراسة البداية) دون تثبت من صحة نسبة هذه القولة لابن رشد ودون تذكر لما عبر عنه ابن رشد في مطلع البداية من أسف شديد «لفشاء التقليد» و «الجمود». وبالرجوع إلى هذا الكلام نفسه يتبين لنا أنه لا يجوز نسبة هذا الرأي لابن رشد لأنه حسب كلام ابن رشد نفسه هو كلام منسوب «للمشهور» من أقوال الفقهاء وقد يكون هذا الكلام وارداً عندهم في العبادات دون المعاملات. فالمشهور عند فقهاء أهل السنة هو عدم التجديد في العبادات في حين أن ذلك جائز في المعاملات عموماً كما يجيز هؤلاء كذلك تبني الأحكام العرفية عملاً بمبدأ الإستحسان والاستحباب في المعاملات. وقد ينشأ عرف جديد والأعراف تختلف في الزمان والمكان.

وقال ابن رشد في كتاب تهافت التهافت: «لا بد أن يسمع الإنسان الأقوال المختلفة من كل شيء يفحص عنه إن كان يُحِبُّ أن يكون من أهل الحق» ولم يخصص قوله هذا في السابقين باستثناء اللاحقين من الأناسي.

كما شنّع ابن رشد بمن يريد أن يضع اجتهاد السابقين محل الشرع وقد كان يذكر أفكار سابقيه من الفقهاء المعاصر منهم وغيرهم ولا جدوى ولا طائل إذن من الادعاء أن ابن رشد يرفض خلق أحكام جديدة، لأن هذا الإدعاء باطل.

---

(1) ابن حزم: «لا يحل اتباع نبي قبل نبيّنا» المحلى ج 1، ص 65.

هذه أهم الأفكار المبدئية التي جاءت في كتاب بداية المجتهد، أما فروع الكتاب فهي في الحقيقة موسوعة لفقه القانون الذي انتجته القرون الوسطى في البلاد العربية وهي منبع لا ينضب من الحلول المعللة التي يمكن أن يأخذ منها المجتهد أيام زماننا بالقدر وبالصفة التي تنفعه، مضيفاً إليها غيرها من الاجتهادات المأخوذة من القانون المقارن.

ذكرنا على سبيل المثال في المقدمة موضوع رفض محكمة التعقيب التونسية إلحاق الابن الطبيعي بأبيه ومن الجائز أن يراجع قضاة هذه المحكمة موقفهم لو أنهم قرأوا ابن رشد ولم يتبنوا موقفه العلمي وتركوا جانباً منهج المقتصد على التقليد.

يذكر ابن رشد في شأن هذا الموضوع المبادىء التي تتنازع لحل هذا الإشكال ونذكر منها الحلول الداعية للترخيص بالإلحاق وهي الحلول المستمدة من الاعتبارات التالية:

1 ـ **الآية الكريمة التي تقول: ﴿أدعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله﴾.**

2 ـ الحديث النبوي الشريف القائل: «أيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه، احتجب الله عنه وفضحه على رؤوس الأولين يوم القيامة»، وكذلك: «الطفل عين لا معصية فيه».

3 ـ القاعدة الموجودة في الجاهلية والتي تدعو إلى نسبة الولد من يكون أكثر شبهاً بأبيه (وهو ما يسمى بالقافة أو القيافة).

4 ـ قول الحنفية بنسبة الابن بالاشتراك لعدة رجال يطالبون نسبة الولد لهم جميعاً.

5 ـ قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه بالقرعة بين آباء يدعون الأبوة.

6 ـ قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي أقرّ اختيار الابن لأبيه عند بلوغ سن الرشد.

7 ـ حرية إلحاق العبيد بعد عتقهم وتلقيبهم باسم سيدهم وهو ما يسمى بعقود الموالاة، ومن باب أولى وأحرى إذن إمكانية إلحاق الابن من الصلب بأبيه.

8 ـ تخصيص رفض إلحاق الابن بأبيه من الصلب في حالة الزنا وتمسك الزوج بحقه الناتج عن الزواج أخذاً بالقاعدة «الولد للفراش وللعاهرة الحجر» وهو ما يسمى بحالة التنازع الإيجابي.

كل هذه الحلول مذكورة في بداية المجتهد وعلى المجتهد إعمال النظر فيها قبل الإصداع بحكمه[1].

هذا خير دليل على أنّا ما زلنا في حاجة إلى الفكر الرشدي لمقاومة التقليد الذي تفشّى في مجتمعاتنا العربية وهذا الأمر قد يدلّ على أن الثورة الرشدية لم تنجح في بلادنا نجاحاً تاماً ولو أنها نجحت في إخراج الغرب من عصر الظلمات إلى النور.

الخاتمة: تأثير ابن رشد شرقاً وغرباً:

يجب دراسة كتب أهم العلماء العرب الذين لحقوه حتى نعرف هل بقي أثر للتفكير الرشدي في كتاباتهم: ابن عربي، ابن تيمية، الشاطبي، القرافي، ابن جزي الكلبي الغرناطي، ابن عرفة... سليمان القانوني... الطاهر بن عاشور.

لقد جاءت الجدلية الرشدية عموماً معرّفة ومطوّرة للمدونة الأرسطية بعد أن خلّصتها من التوظيفات الأسطورية والسحرية فساهمت في الإدبار عن هذه العلوم سواء كان ذلك عند العرب أو عند الأوروبيين[2].

كما ساهمت الجدلية الرشدية في تقديم تصوّر جديد لعلم القانون، وهذا التصور كان كما رأينا تصوراً ثورياً قد يثير الريبة في نفوس بعض أصحاب السلطة من الفقهاء والأيمة والقضاة المنتسبين للمذاهب المتجذرة تجذراً اقتصادياً أو

(1) هذا لو فرضنا جدلاً أن القانون الوضعي لم يتعرّض للمسألة.

(2) أبو يعرب المرزوقي: المرجع المذكور، ص 93.

سياسياً ثابتاً في المجتمع، كما قد لا تقنع أفكار ابن رشد غيره من المفكرين الذين لا يرون ما يرى.

وقد يكون تأثير ابن رشد في الذين لحقوه من المفكرين تأثيراً مباشراً بتبني هؤلاء أفكاره كما قد يكون هذا التأثير تأثير تفاعل مع الفكر الرشدي بتبني بعض أفكاره أو نبذ بعضها أو جلّها وهو ما يمكن تسميته بالتأثير الجزئي أو بالتفاعل الجدلي. فهو كالقول بأن المعتزلة أثرت في ابن رشد، وأن ابن حزم أثر في ابن رشد... وكذلك مالك وأبو حنيفة... الخ، أو أن الفكر الرشدي تفاعل مع الفكر الخلدوني أو غيره. وهذا النوع من التفاعل الجدلي لا يمكن القول بأنه تأثير بالمعنى المطلق، فالتأثير الذي نقصده هو الإنتماء إلى الفكر الرشدي أو المدرسة الرشدية.

فماذا كان تأثير الفكر الرشدي في من لحقه من المفكرين شرقاً وغرباً، في العصور الوسطى وفي العصور الحديثة؟.

أ ـ في العصور الوسطى:

في الشرق: لا يمكن أن نقول إن الشرق قد تبنّى في القرون الوسطى الفكر الرشدي تبنياً كاملاً بالرغم من أن باب الاجتهاد لم يغلق لمدة عدة قرون بعد وَفَاتِهِ، فإن الفكر الرشدي كان له مآل الفكر المعتزلي، فكان ضحية التكفير الذي يعرّض المنتمين إليه إلى الفناء الجسمي.

وبالرغم مما سبق قوله فإنه يبدو أن الجدلية الصوفية الإشراقية قد تأثرت بعض التأثر بكتابات هذا العالم فكان أصحابها لا يبحثون مسألة دون التعرّض إلى ابن رشد. كما أن ابن عربي يروي مضمون لقائه بالفيلسوف في الفتوحات وَيبرز من كتاباته تأثره بالمنطق الرشدي والأرسطي بالرغم من ميولاته المتصوفة[1].

كما يذكر الأستاذ أبو يعرب المرزوقي أن ابن تيمية علق على جلّ أعمال ابن

---

(1) أبو يعرب المرزوقي: المرجع المذكور، ص 93.

رشد ولكنه لا يتبنّى أفكاره. وأن ابن خلدون يردّ على ابن رشد عدة مرات في «المقدمة» وشرح بعض أعماله ولكنه لا يتبنّى مذهبه.

في الغرب: إن العصور الحديثة Les temps modernes بدأت حسب أقوال المؤرخين الغربيين[1] بما جاء به القديس طوماس الأقويني من أفكار طوّرت الفقه الأوروبي وينسى الكثيرون أن وراء هذا القديس أفكار ابن رشد التي يتبنّى القديس طوماس الكثير منها على صعيد منطق القانون وإن قاوم الكثير منها أيضاً على مستوى الأفكار الفلسفية.

لكن طوماس تبنّى أهم الأفكار الرشدية المتعلقة بالمعاملات فصرح بنفس الفكرة التي جاءت على لسان ابن رشد وهي مشروعية استنباط الأحكام من الفقه الأجنبي. لقد قال ابن رشد في فصل المقال: «يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك لنا في الملّة»[2]. ثم أعادها القديس الأقويني[3] (بشيء من الإحتراز شبيه باحتراز الغزالي[4] فقال: «ينبغي الإطلاع على آراء الأقدمين، لأن في ذلك فائدتين: الأولى هي الاستعانة بالرأي الصحيح والثانية هي اتقاء الرأي الخاطيء».

وطبّق الأقويني هذه الفكرة فحلل مثلاً عقود المضاربة والقراض والحال أن الكنيسة كانت تمنع الربا في القروض وفي البيع ولجأ إلى التحاليل العديدة المستندة إلى دليل العقل لتطوير القانون الروماني والقانون المسيحي. ومن هنا تقدم فقه

(1) انظر أول ملحوظة من هذا المقال.
(2) فصل المقال: ص 31.
(3) توماس الأقويني: «في النفس». من ذكر عبد الرحمان التليلي، المرجع المذكور، ص 179.
(4) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال. المرجع المذكور، ص 63. يقول الغزالي: «ولا بأس على الصرّاف إن أدخل يده في كيس القلاب وانتزع الإبريز الخالص من الزيف والبهرج، مهما كان واثقاً ببصيرته».

القانون الأوروبي فكان الشرح على المتون وشرح المتون على المتون[1]، وتأسس بالجامعات الأوروبية علم قانون التجارة Lex Mercatoria ودوّن قانون التجارة البحرية Lex Maritima وهما نوع من القانون «الطبيعي» ينطبق على جميع التجار براً وبحراً دون نظر لجنسهم أو دينهم.

أما في إنكلترا فقد نشأت مدرسة «الكومون لو» وهي مدرسة أسست أحكامها على ما يسمى بقواعد العدل والإنصاف Equity وهو نوع من استنباط الأحكام على أسس تأخذ بعين الاعتبار منطق الأحكام دون شكلها وبقطع النظر عن النصوص، و«الكومن لو» يعتبر حتى اليوم القانون الطبيعي في البلدان الأنقلوسكسونية[2].

ب ـ في العصر الحديث:

في الغرب: في العصر الحديث ما زال الجدل قائماً بين المدارس الفقهية فمنها من يقتدي بالشرح النصي للقانون Les Ecoles de l'exégèse؛ ومنها من ينتمي إلى مدرسة سافيني Savigny: المدرسة السوسيولوجية التي تعطي قيمة خاصة للأعراف المتعاهد عليها لا القانون الوضعي؛ ومنها ما ينتمي لمدرسة البحث القانوني الحر L'Ecole de la libre recherche scientifique التي تزعمها Gény في أواخر القرن التاسع عشر وهي من أقرب المدارس الفقهية لنظرية ابن رشد[3].

ويمكن أن نذكر كذلك أفكار بول فيريه Paul Foriers الذي يتزعم في بلجيكيا نظرية «القانون الوضعي الطبيعي Droit positif naturel»[4] وله نظرية شبيهة بنظرية ابن رشد في فقه القانون.

(1) *Multiple Averroès*, Ouvrage collectif, Paris 1978, p 283 et s.
L. Gauthier: «Scolastique Musulmane et Scolastique Chrétienne», in *Revue d'histoire de la philosophie*, Paris 1928, Fasc. 3 et 4, p 334- 337, Renan: *op cit.*

(2) عمار الطالبي «أصول الفقه والاتجاهات المعاصرة في فلسفة القانون» ندوة تونس، 1998.

(3) Chai'm Perelman: *Le problème des lacunes en droit*, Bruxelles 1968. Eugène Gaudemet: *Recueil en l'honneur de François Gény*, Paris 1977.

(4) Foriers: «Les lacunes du droit», in *Etudes publiées par Chai'm Perelman, op. cit.* p,9.

ماذا عن العرب؟

لقد بهر ابن رشد الغرب خلال عدة قرون وكانوا على صواب في خياراتهم لاستباقهم للخيرات ودخولهم قبلنا عصور التنوير وعصر الحداثة والمواطنة وحقوق الإنسان وحرية الفكر والنمو الثقافي والاجتماعي.

من الأكيد أن العرب ضيّعوا على أنفسهم الفرصة في الماضي. أما في المستقبل فهل سيقتدي العرب بالمثل التونسي الذي يقول: «اسأل مجرباً ولا تسأل طبيباً» هذا ما سينبئنا به المستقبل.

هذا اجتهادي، وأرجو أني لم أخن فيه الأمانة في التعبير عن بعض آراء هذا المفكر العظيم ابن رشد.

ابن رشد بين الفكر الغربي الوسيط

والفكـر العربـي الحديـث

د. زينـب محمـود الخضيـري
أستاذ الفلسفة بقسم الفلسفة
كليـة الآداب ـ جامعـة القاهـرة

لم يكد يمر عقدان على وفاة ابن رشد حتى كان تأثيره على «الفلاسفة» المسيحيين (ونتحفّظ في استخدامنا لمصطلح الفلاسفة في هذا الموضع لأنّ هؤلاء كانوا علماء لاهوت ليس إلاّ) الغربيين قد بدأ يقلق الكنيسة فحرّمت التعويل على شروحه الأرسطية التي كانت قد ترجمت إلى اللاتينية، كما حرّمت بعضاً من آرائه وعلى رأسها تلك المتعلّقة بالنّفس البشرية.

أمّا في عالمنا الإسلامي فقد سقط ابن رشد في النسيان عقب وفاته لظروف نعلمها جميعاً ومن التّكرار الخوض فيها، حتى استدعاه بعد سبعة قرون من وفاته وعلى أرض مصر مسيحي لبناني، وظّفه للترّويج لمفاهيم التّسامح والعقلانية والعلمانية. واعتقاداً منّي أنّ حجر زاوية المذهب الرّشدي هي قضية علاقة العقل بالعقيدة رأيت أن اتتبّع مسارها حتى يومنا هذا، ذلك المسار الذي كتب له أن يكون في بدايته مغترباً في حضارة مغايرة في الملّة هي الحضارة المسيحية، وأن يكون مغترباً أيضاً في عالمنا الإسلامي الذي ينتمي إليه ابن رشد. وليس من التكرار أن نبدأ بعرض هذه القضية عند صاحبها إذ أنّ لنا لها تأويلاً يخالف التأويلات الشائعة انطلاقاً من قناعة أن ابن رشد طوّر تلك القضية لتتناسب مع تطور الدولة الموحّدية ممّا جعلها تمرّ بثلاث مراحل كما سنرى.

1 ـ علاقة العقيدة بالعقل عند ابن رشد:

عاش ابن رشد في ظلّ دولة الموحّدين وآمن بدعوة إمامهم ابن تومرت، واستلهم منها دعائم مذهبه، فمثّلها دعا للرجوع إلى الأصول الدينية دون التراث الديني، ومارس تحكيم العقل والاجتهاد إلى أقصى حدّ وأعمل معوّل النقد في التراثين الفقهي والكلامي السابقين. وتطوّع ابن رشد لمناصرة هذه السلطة السياسية

والدينية في آن واحد ليس تحقيقاً لمصلحة إنّما مواصلة لاختيار أسرته التي انحازت مبكّراً للدّعوة الموحّدية في عهد جدّه القاضي صاحب الفتاوى الشهيرة ذات النزعة العقلانية الواضحة[1].

في المرحلة الأولى من مراحل تطور فكر ابن رشد تلك التي واكبت بدايات الخلافة الموحدية التي كانت ما تزال على تبجيلها للغزالي، وضع جوامع لأعمال أرسطو ولكنه أيضاً شرح عقيدة المهدي، ولخّص المستصفى في أصول الفقه للغزالي وساهم من عام 548 هـ إلى عام 553 هـ في تنظيم المدارس التي كان ينشئها في مراكش أوّل الخلفاء الموحّدين عبد المؤمن. قبل ابن رشد في هذه المرحلة إذن التعددية وبدا كأنّه لا يرى تصادماً بين علوم الدين والفلسفة: فهو يلخّص أرسطو والغزالي وابن تومرت في آن واحد. أمّا المرحلة الثّانية من المشروع الرّشدي فتبدأ بتقديمه من قبل ابن طفيل للخليفة الموحّدي أبي يعقوب يوسف عام 1153 م (548 هـ) وإنّ أخّر البعض هذه المقابلة عدّة سنوات إذ أنّ الخليفة عام 1153 م كان عبد المؤمن وليس أبا يعقوب[2].

في هذه المقابلة «كلّفه» الخليفة تكليفاً يكاد يكون رسمياً بشرح عبارة أرسطو. وإذا كان البعض يعدّ هذا التكليف خطوة «تنويرية»[3]، فإنّنا وفقاً لتفسيرنا لمشروع ابن رشد نعتقد أنّه كان خطوة ضمن خطوات عديدة اتّخذتها الخلافة الموحّدية للانفراد بالسّلطة التي يتطّلع لمشاركتها فيها الفقهاء المالكية، وللخلاص من هيمنة الفكر الغزالي. ودليلنا على ذلك أن ابن رشد الّذي واصل وضع جوامع أعمال أرسطو وتلاخيصها بتكليف رسمي هذه المرّة شنّ في نفس الوقت حملة شرسة على الكلام بعامّة، وعلى الأشعري منه بخاصة، وعلى الغزالي بشكل أخصّ، وذلك في «فصل المقال» وضميمة في العلم الإلهي (574 هـ/ 1179 م)

(1) ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد): فتاوى، تقديم وتحقيق وجمع وتعليق د/ المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، أربعة أجزاء، بيروت 1987.

(2) Dominique Urvoy: ***Ibn Rushd, (Averroes)***, The American University in Cairo, 1991, p. 33.

(3) *Ibid.*, p. 34.

وفي «تهافت التهافت» (576 ـ 577 هـ/ 1180 ـ 1181 م). في أعماله هذه التي هي كلامية المحور فلسفية الطّرح، يدافع ابن رشد عن الفلسفة مبرزاً اتّفاقها بالضرورة مع مقولات العقيدة، بالرّغم من تمايزها عن هذه العقيدة لاختلاف مصدر المعرفة في كلّ منهما ولاختلاف أدوات اكتسابها. ومن الجدير بالملاحظة أنّ ابن رشد لم يقم بمحاولة توفيق بين العقيدة والعقل، تلك المحاولة التي تفترض مخاصمة أو تصادماً بينهما، إنّما سعى بمحاولاته لإجلاء الإتّفاق الأصلي والطبيعي الموجود بينهما. فـ «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطّبع المتحابّتان بالجوهر والغريزة» إذ «أنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له»[1]، وحدة الحقيقة هذه مبدأ إسلامي يقيناً يقول: «فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع»[2]. والذين أوقعوا بين العقيدة والعقل خرجوا على هذا المبدأ فـ «مزّقوا الشرع وفرّقوا الناس كل التّفريق»[3].

كان الموحدون خلفاء يجمعون على المستوى السياسي بين تحكيم العقل والتمسّك بالأصول العقائدية، ولذا كانوا في حاجة لمن يصيغ هذا الجمع صياغة نظرية. وكان هذا هو دور ابن رشد الذي حوّل العلاقة بين هذين القطبين (العقيدة والعقل) من ثنائية لا جدل بين طرفيها كما كان الحال في عهد المرابطين، إلى ازدواجية يكّون طرفاها بالرغم من تمايزهما وحدة. إلاّ أنّ ابن رشد رمز العقلانية والتنوير في أيّامنا ورمز الإلحاد في حقب تاريخية مختلفة جعل العقل دون الأصول العقائدية ألا وهي «الإقرار بالله تعالى وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي»[4]. وهذه الأصول مما يجب على البشر بمختلف فئاتهم من

---

(1) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ضمن «فلسفة ابن رشد» المكتبة المحمودية التجارية، الطبعة الثانية، القاهرة، 1935، ص 35 ـ 36، ص 15.

(2) المرجع نفسه، ص 15.

(3) المرجع نفسه، ص 33.

(4) المرجع نفسه، ص 23.

برهانيين وجدليين وعامة «التصديق» بها مهما اختلفت جنسياتهم وربّما مللهم، إذ ينبغي أن يشارك بالإيمان بها «الأحمر والأسود» فهذه الأصول تتجاوز قدرات العقل البشري في أعلى صوره ألاّ وهي صورته البرهانية. يقول «ليس يدرك العقل في هذه أشياء أكثر من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع»[1]. ويتّفق مع الغزالي (؟!) في أن الله جعل للعقل الإنساني حدوداً وفي أنّ كلّ ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن «نرجع فيه إلى الشّرع» بدون «مناظرة» ومن يخرج على ذلك فهو زنديق يجب قتله[2]. كان الشّرع عنده إذن في هذه المرحلة وبلا جدال هو السلطة المرجعية، ولذا اشترط وهو يبيح الأخذ عن الفلاسفة السابقين على الإسلام في مجال الفلسفة الطبيعية أن يكون متّفقاً مع العقيدة التي هي «الحقّ». يقول: «فما كان منها موافقاً للحقّ قبلناه وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذّرنا منه»[3]. انتظمت الفلسفة والعقيدة في «هيراركية» إذن كانت العقيدة على قمّتها والفلسفة دون هذه، وبالرغم من تمايزهما لم يكن للفلسفة مطلق الحرية في مجالها، أي لم تكن منفصلة عن العقيدة بل تابعة لها بالرغم من ترديده لفكرة أنّهما توأمان. والعقيدة هنا هي الإسلام والفلسفة وهي تلك التي يشتغل بها الفلاسفة المسلمون، أي أنّ ابن رشد لم يجعل خطابه خطاباً فلسفياً مطلقاً بل جعله خطاباً فلسفياً وفقهياً في آن واحد يقدّم صيغة لهذه العلاقة الدقيقة يلتزم بها الآخرون. ولا بدّ لنا من ذكر النّصوص فهي خير دليل على صحّة الرأي. يقول: «الفلسفة تفحص عن كلّ ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان وكان ذلك أتمّ في المعرفة وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني وإن مدركه الشّرع فقط»[4]. ألا تتعارض مثل هذه النّصوص الصريحة مع الزّعم بأن

---

(1) المرجع نفسه، ص 26؛ مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق د. محمود قاسم، الأنجلو المصرية، القاهرة 1955، ص 242.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق Maurice Bouyges بيروت، المطبعة الكاثوليكية 1930، ص 255، ص 527.

(3) فصل المقال، ص 13.

(4) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 503.

ابن رشد كان دائماً فيلسوف الفصل بين العقل والنقل، وأنه تمسّك بالعقلانية دائماً، وأن دعوته للتأويل بالنسبة للبرهانيين معناها أنّه يقدّم النّظر العقلي على النّص المقدّس، وأرى لزاماً عليّ في هذا المقام الاعتراف بأنني كنت ممّن يؤمنون بهذا الزّعم في دراسة سابقة لي[1]. لقد مضى الوقت الذي كنا نظنّ فيه كما أكّد البعض أنّ ابن رشد فيلسوف كتب كّلاً من فصل المقال وتهافت التهافت للدفاع عن الفلسفة الهيلينية ضد هجمات بعض أقطاب الفكر الإسلامي وعلى رأسهم الغزالي[2]. وحقيقة الأمر أن ابن رشد وضع مثلاً كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» وتعريف ما وقع فيهما بحسب التأويل من الشّبه المزيّفة والبدع المضلّة «للدفاع عن العقيدة من جهة كما هو واضح من العنوان، ولصياغة أهمّ قضايا الدّعوة الموحدية من جهة أخرى وإن لم يشر إلى ذلك صراحة»[3]. أمّا «فصل المقال» فقد وضعه للدّفاع عن الشّريعة ضدّ «الاعتقادات المحرّفة» التي ابتدعها بعض الفلاسفة. كما كان هدف ابن رشد في تلك المرحلة كما سيظل هو هدفه في المرحلة التالية أيضاً هو توحيد صفوف الأمّة لا الفصل بين فئاتها. وكان إيمانه بأنّ الموحّدين الذين يطلق عليهم «الأمر الغالب» قد نجحوا في تحقيق هذا الهدف لأنّهم انتهجوا نهجاً وسطاً «ارتفع عن حضيض المقلّدين» أي رفض التقليد ودعا إلى «وجوب النّظر التامّ في أصل الشريعة»[4].

أما المرحلة الثالثة فكانت سمتها الغالبة التفرّغ لشرح أرسطو أي الاستغراق في الفلسفة، وبدأت في أخريات أيّام أبي يعقوب يوسف. ومع التفرّغ لشرح

(1) زينب الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1993، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1995.

(2) سلفادور غوميث نوغاليس: ابن رشد والموسوعة الفلسفية العربية في الشرق الإسلامي، ضمن «أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي» جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981، ص 367.

(3) Dominique Urvoy: *Op cit.* p. 71.

(4) فصل المقال، ص 35، 36.

أرسطو توارى الاهتمام بالعقيدة بحيث يمكننا القول إن هذه المرحلة هي الوحيدة التي فصل فيها ابن رشد بين العقل والعقيدة، ويرجع ذلك التطور أو التحول في رأيي لأحد احتمالين، أوّلهما أن يكون ابن رشد توجّس خيفة من مهادنة ومجاملة المنصور لرجال الدّين طمعاً في مساندتهم، وهم أصحاب التأثير العظيم على العامّة، وهو سلطان دولة تحيط بها المخاطر، تلك المهادنة أو المجاملة الّتي حملته على التّراجع عن الطريق الثّوري الذي التزم به أسلافه من الموحّدين. خشي ابن رشد والحال هذه عاقبة موقفه السابق الذي يجمع بين العقل والعقيدة وهو وإن قدّم فيه الثانية على الأوّل إلاّ أنّه كان يعلي من شأن الأوّل، خشي الأذى فرأى أنّ الأسلم التفرّغ لأرسطو والحديث بلسانه.

أمّا الاحتمال الثاني فهو أن يكون على العكس من ذلك أراد إيجاد حلّ للمأزق الّذي وجد المنصور نفسه فيه، أي مأزق أن يكون في قبضة رجال الدّين، وكان هذا الحل هو الفصل التام بين السلطتين بحيث تكون للمنصور السّلطة السياسية المطلقة وتكون السلطة الدينية فقط من نصيب رجال الدين. لم يكن في الإمكان التّصريح بالفصل بين السّلطات فاكتفى ابن رشد بالفصل بين العقيدة والعقل، وإن أفلتت منه بعض النّصوص التّي تلوح بما يهدف إليه. وهذه النّصوص على ندرتها لها دلالتها الواضحة. فعلى سبيل المثال يشبّه علاقة الله بالعالم بعلاقة «الرئيس» برعيّته. كما تنتفي الوسائط بين الله الخالق الأوحد والعالم تنتفي كذلك بالضرورة هيراركية السلطة بين الحاكم ورعيته. فالحاكم هو صاحب السّلطة السّياسية المطلقة وكلّ الآخرين رعيّة أو معاونون، يمنحهم بعضاً من السّلطة إذا شاء ويسلبهم إيّاها متى أراد. وهؤلاء يجعلون أفعالهم تابعة وخادمة لفعل الرئيس الأوّل[1]. وثمّة نصّ شبيه بهذا في تهافت التهافت آخر أعمال المرحلة السابقة عبّر بمصطلحات الفكر السياسي الإسلامي عن نفس الفكرة بدا فيه الرئيس متعالياً بل ومفارقاً لرعيّته، تلك الصّورة التي تتناسب وغلبة

---

(1) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق Maurice Bouyges. الكاثولوكية، بيروت 1938، ص 165 ـ 166.

الجانب العقائدي على الجانب العقلي في فكر ابن رشد[1].

ومذهب الفصل هذا الّذي لم يتّخذه ابن رشد إلاّ في المرحلة الأخيرة من تطوّره هو الذي عرف ابن رشد واشتهر به في أوروبا المسيحية في العصور الوسطى والذي روّج له الباحثون الغربيّون بعد ذلك. ولهذا نختلف مع الذّاهبين إلى أنّ ابن رشد انطلق في تصوّره للعلاقة بين الدّين والفلسفة من مبدأ الفصل بين عالم الغيب وعالم الشّهادة فصلاً جذرياً بدلاً من مبدأ قياس الأوّل على الثّاني الذي تمسّك به الفلاسفة في المشرق[2]. والنصوص التي تدلّ على صحّة موقفنا عديدة نكتفي منها بما جاء في فاتحة فصل المقال من كون الشّرع يدعو للنظر الفلسفي الذي بواسطته تشهد الموجودات على وجود الله الغائب. أليست الفلسفة نظراً في الموجودات وأليست هذه سوى مصنوعات تدلّ على الصّانع؟[3].

2 ـ ابن رشد في الغرب المسيحي:

وعلى إثر وفاته ظهر تيّار عرف باسمه في الكلام اليهودي وفي اللاّهوت المسيحي (ولا أقول في الفلسفتين اليهودية والمسيحية لأنّ إنتاج اليهود والمسيحيين لم يرق إلى مستوى الفلسفة في العصور الوسطى إلاّ في نصوص نادرة). بينما سقط في النسيان في الحضارة الإسلامية لأسباب عدّة منها نكبته. وإذا كنّا لن نخوض في أثره في الفكر اليهودي لأنّ ذلك خارج موضوعنا، فإنّا نقول إنّه منذ بدايات القرن الثالث عشر وعلى إثر ترجمة شروحه على أرسطو ـ إذ لم يترجم من أعماله الخاصّة إلاّ «تهافت التهافت» على يد أجوستنيو نيفو Agostino Nifo في بداية القرن الرابع عشر ـ وابن رشد يخضع لقراءات متنوّعة.

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 484 ـ 485.

(2) محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، ضمن «أعمال ندوة ابن رشد» مرجع سابق، ص 132.

(3) فصل المقال، 9.

ولعلّ القراءة الأولى كانت على يد كل من ألبرت الكبير Albert le Grand وتلميذه توماس الأكويني، تلك القراءة التي تأوّلت ابن رشد على أنّه صاحب موقف الفصل بين الفلسفة والدين. ولقد تبنّى الإثنان هذا الموقف بالقدر الذي كانت تسمح به ظروف أوروبا المسيحية وقتذاك، ولذا يمكن اعتبارهما من هذه الزاوية لامدرسيين Antiscolastiques أي يعارضان التوفيق، وإن رفضا موقفه من مشكلتي النفس والعالم لتعارضه مع العقيدة الكاثولوكية، الأمر الذي دفع بتوماس الأكويني لوضع كتابه الشهير في «وحدة العقل ضدّ الرشديين» De Unitate Intellectus Contra Averroistas بتكليف من الكنيسة لتقويض نظريته الشهيرة في وحدة العقل. ويطلق على هذه النظرية. في أغلب الأحيان اسم «وحدة النفس» Monopsychisme، وبمقتضاها يشترك الجنس الإنساني كلّه في نفس عاقلة واحدة. وليس بخاف أن هذه النظرية تصطدم بعنف بالأيديولوجيا المسيحية (بل بكل أيديولوجيا دينية) إذ تهدّد مفاهيم مسيحية غالية مثل البعث والخلود الفردي والثوابّ والعقاب. وكان سيجر دي برابانت Siger de Brabant هو زعيم الرشدية في القرن الثالث عشر في باريس والعدو اللّدود لتيّار الأرسطية المؤمنة الذي تزعّمه كل من ألبرت الكبير وتوماس الأكويني. بينما تزعّم هو تيّار الأرسطية الجذرية أو الأرسطية الرشدية ودفع حياته ثمناً لهذا. واستمرّ الخلاف بصدد ابن رشد طوال القرن الثالث عشر وإلى منتصف الرابع عشر فجعل ريمون لول Raymond Lulle محاربة ابن رشد والرشدية رسالته إلى الحدّ الذي طالب فيه مجمع فيينا عام 1311 بتحريم تدريس الرشدية؛ ووضع ثمانية عشر كتاباً ضدّها. أمّا الشاعر الإيطالي الشهير دانتي (1265 ـ 1321) صاحب الكوميديا الإلهية فكان أوّل من وظّف آلية الفصل بين العقيدة والعقل الرشدية توظيفاً سياسياً. وقد فعل ذلك في ثلاثيته السياسية «المأدبة» De Convivio، و «الملكية» De Monarchia و «الرسائل السياسية الثلاث».

عانى دانتي من تطاحن وتنازع الدويلات الإيطالية اللذين أتاحا الفرصة للسلطة الدينية لمزيد من السيطرة، واطّلع دانتي على شروح ابن رشد الأرسطية والتي تطرح في ثنايا الشّرح قضية العلاقة بين المجالات وتدلّل على وحدة البشرية

عبر التاريخ، تلك الوحدة الضرورية لبناء المعرفة وتراكمها وتقدمها، فوظّف كلّ ذلك توظيفاً واسعاً لبناء مذهب سياسي أكثر وضوحاً واكتمالاً يعالج أصل السّلطة. وغنيّ عن القول إنّ هذه المشكلة السياسية لم تواجه ابن رشد بنفس العنف. ومثل ابن رشد ذهب إلى أنّ العقول الممكنة تتعاون عبر التاريخ لبناء صرح المعرفة، ولذلك فالوضع الأفضل لتحقيق ذلك هو اتّحاد البشرية في مجتمع عالمي موحّد أو في مملكة واحدة[1]. وخطا خطوة أبعد من ابن رشد بقوله بأنّ وحدة الجنس والبشرية ليست وحدة عقلية فحسب، بل هي أيضاً وحدة سياسية يمكن لها أن تتحقّق في الزّمان، وإن جعل قوام هذه الأخيرة (أي الوحدة السياسية) هو الأولى (أي الوحدة العقلية). قدّم دانتي إذن مفهوماً جديداً للمجتمع العالمي للجنس البشري «Universalis Civilitas Humani Generis» بديلاً لمفهوم مدينتي الله والأرض الأوغسطيني. ومثل ابن رشد (في المرحلة الأخيرة من تطوّره الفكري) فصل بين المجالات المختلفة ولكنّه صّرح وعالج طويلاً الفصل بين المجال السياسي، وصاحب السلطة الوحيد فيه هو الإمبراطور، وبين المجال الديني الروحي وينفرد فيه البابا بالسلطة، وجعل مبدأه «لا تخضع سلطة لسلطة أخرى» وعنده، أن الله إذا كان يتحكمّ في الأمور الرّوحية والزّمانية معاً فإنّ هذا ليس صحيحاً بالنّسبة إلى البابا، لأنّ المسيح عندما صعد إلى السماء لم يخلّف من يرث سلطانه وبالتالي فالبابا لا يمكنه منح السلطة السياسية أو التحكّم فيها[2]. وفي نفس الفترة الزمانية وإن سبقهما دانتي تبنّى الرشديان مارسيل دي بادو Marsile de Padoue وجان دي جاندان Jean de Jandun قضيّة الفصل بين السّلطات وأوّلهما صاحب كتاب «مدافع عن السلام» Defensor Pacis (1423) والثاني مؤيّد له وقد يكون قد شاركه في تأليف هذا الكتاب الهام الذي حرم عام 1327.

ثم انتقلت الرّشدية إلى جامعة بادو في إيطاليا واستمرّت حتّى الثّلث الأوّل

(1) Dante: *De Monarchia*; The Oxford Text Edited Dr. E. Moore, Oxford, 1961, I,3 p.342, T, 4, p.343.

(2) *Ibid*: III, 12, p.373; III, 6, p. 367, pp. 364- 365.

من القرن السابع عشر وانتهت بوفاة سيزار الكريمونيني César de Crémonini عام 1631، وكان من أهم أعلامها فيها بونبونا Pomponat وبيك دي ميراندولا Pic de la Mirandole. وعرفت رشدية هذه الجامعة بالمادية والإلحاد والاهتمام بالطبّ والفلك. وتبدّلت الاهتمامات بتبدّل الأحوال ففقد فيلسوف قرطبة أهميّته في أعين الغربيين وأصبحت قيمته الوحيدة عندهم في كونه أثّر في حلقة من حلقات الفكر الغربي، فانتقل من دائرة التفلسف إلى دائرة البحث الأكاديمي. وكانت البداية مع أرنست رينان Ernest Renan في كتابه الشهير «ابن رشد والرشدية Averroès et l'Averroïsme» الذي نشر عام 1852. ومنذ ذلك الحين وابن رشد يخضع لتأويلات أو قراءات متنوّعة. فهو تارة مجرّد شارح لأرسطو مع تهميش مشكلة علاقة الفلسفة بالدين عنده (رينان ودي وولف De Wulf وبيكافيه Picavet وبريبه، وجيلسون الشهير... الخ) وتارة هو من نجح في التوفيق بين الفلسفة والدين (جوتييه Gauthier وبرانشفيج Brunschvıg ومونتجومري وات Watt).

3 ـ فرح أنطون وتجاوز موقف الفصل الرشدي:

وبالرغم من اهتمامي الطويل والمتصل بابن رشد في أعين الغربيين على مرّ العصور على الصعيد الأكاديمي فإن هموم واقعنا العربي الإسلامي جذبتني بشدة لمعرفة دور فيلسوفنا في فكرنا العربي المعاصر، ولا أضيف الإسلامي هذه المرة لأن أول من استدعاه من الماضي كان عربياً مسيحياً ولم يكن مسلماً. كان فرح أنطون المسيحي اللبناني (1874 ـ 1922) هو الذي أقحم ابن رشد في ساحة الفكر العربي الحديث إقحاماً. أراد فرح أنطون في بداية الأمر توظيف ابن رشد للترويج لدعوته العلمانية التي اكتسبها أثناء إقامته في أمريكا قبل مجيئه لمصر وقبل إنشائه لمجلة الجامعة وقوامها كل من التسامح والفصل بين العلم (ولقد حلّ العلم محلّ الفلسفة في هذه الثنائية) والعقيدة.

وكانت البداية عدّة مقالات نشرها عام 1902 في «الجامعة» عن ترجمة ابن

رشد وفلسفته وأعقبها على سبيل «الاستطراد» على حدّ تعبيره بمقال عنوانه «الاضطهاد في النصرانية والإسلام»[1]. وإذا كان محمد عبده قد سكت على مقالاته عن ابن رشد فإن هذا المقال الأخير استفزّه ليردّ عليه. وتعاقبت ردود الرّجلين لتتحوّل إلى نزال تخلّى فيه أنطون عن حرصه وتحوّل لمناظر جسور يكشف عن حقيقة نواياه الحقيقية ألا وهي الدعوة للفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية.

كانت مقالات أنطون في البداية تلخيصا لبضعة أعمال عن ابن رشد على رأسها بالطبع كتاب رينان «ابن رشد والرشدية» وكتاب مونك «أمشاج من في الفلسفة العربية واليهودية» مع توظيف لبعض نصوص من «فصل المقال» و «تهافت التهافت» وهما العملان الوحيدان المتاحان له. أما ردوده على محمد عبده فقد تخلّت عن كلّ ادّعاء علمي وصرّحت بالأهداف السياسية العلمانية. في مقالاته زعم اختياره لابن رشد «لتسامحه» وتساهله بشأن باقي الأديان و «لأنّ بعض نصوصه ما هي إلاّ طريق الألفة الحقيقية في الشّرق ودائرة الإخاء الممكنة»[2]. هذا التسامح الذي لا يتحقّق إلاّ بفصل العقل عن العقيدة الذي نظّر له ابن رشد. وكان انطون يظنّ ـ سيراً وراء رينان ـ أنّ ابن رشد جمع بين الفصل بين العقل والعقيدة والتوفيق بينهما ولذا اتّهمه بالازدواجية فهو يكتب أحياناً «كرجل مؤمن خاضع لتقاليد آبائه وأجداده» أي «بقلبه لا بعقله»، وفي أحيان أخرى كان «يكتب كفيلسوف يدخل بجرأة الأسد إلى كهف الحقيقة المحجبة ولا يبالي»[3].

حدّد انطون لابن رشد دوراً تنويرياً وطالبه به ولم يحفل بابن رشد التاريخي، لأنه لم يكن في حقيقة الأمر يعنيه ولذلك لم يتوقّف عند الرّشديين اللاتين الذين دعوا للفصل بين السلطتين أمثال مرسيل دي بادو، واكتفى بالإشارة المتعجّلة لهم. وتأويلنا لذلك أن أنطون كان حريصاً على اختيار فيلسوف مسلم ليكون رمزاً لدعوته

(1) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، من منشورات الجامعة، الإسكندرية 1903، ص 104.
(2) نفس المرجع السابق، ص 54 ـ 55.
(3) نفس المرجع السابق، ص 51.

حتى يتقبلها المجتمع الإسلامي. أما في ردوده فقد تخلّى عن حذره الذي كان يدفعه لتجنّب «الكلام في مسائل خطيرة يحسن عدم الكلام فيها» وقرّر أن يدلي بدلوه «في كل واحدة منها»[1]. واستجاب لدفاع محمد عبده عن ابن رشد وعن الإسلام باعتباره كان أقلّ اضطهاداً للعلوم والفلسفة من المسيحيين، استجابة غريبة للغاية هي السقوط بعينه في رأيي. لقد أصرّ على أن ابن رشد كافر، وعلى أنّ مبادئه لا تتّفق مع أيّ دين كان، وأعظم دليل على صحة ما يقول هو المنشور الذي كفر به ابن رشد في زمن المنصور، فهو «برهان رسمي لا يردّ» واستعدى السلطات الدينية الإسلامية العليا سواء في مصر ممثّلة في شيخ الجامع الأزهر، أو في تركيا ممثّلة في شيخ الإسلام العام في الأستانة، على ابن رشد وعلى من يدافع عنه. وأكّد أنّ هذه السلطات هي التي تحمي من «فوضى» الاختلاف[2]. وهكذا تحوّل حامل شعار العلمانية والتسامح والعقلانية إلى سلفي إرهابي؟!.

وتصدّى أنطون بكلّ جرأة لمحاولة محمد عبده لإحياء تلك الدعوة التي ظنّها رشدية ألا وهي التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والعقيدة وسعى لاستبدالها بدعوة رشدية أيضاً في رأيه ألا وهي الفصل بين الفلسفة والدين. وهكذا أصبح ابن رشد عند الرجلين يقول بالنقيضين ولم يكن موقف ابن رشد المزدوج (وهو في الحقيقة ليس كذلك كما بيّنّا) الذي يجمع بين التوفيق بين الحكمة والشريعة من جهة وبين الفصل بينهما من جهة أخرى، لم يكن ليرضى أنطون الذي كان يحلم بالفصل المطلق بين هذين القطبين، فانتقده بشدّة وصرّح بأنّ موقفه هو ـ أي موقف الفصل المطلق ـ أفضل من موقف فيلسوفنا الشهير لأنه «يصون كرامة العلم وكرامة الدين معاً إذ يجعل لكلّ واحد منهما دائرة يتحرّك فيها بحرية دون أن يكون أحدهما تابعاً للآخر[3]، ومن المحال في رأيه التوفيق بين الدين والعلم لاستحالة أن يكون الدين عقلياً (علماً بأنّ ابن رشد ذهب إلى أنّ أيّ دين قوامه

(1) نفس المرجع السابق، ص 97.
(2) نفس المرجع السابق، ص 118 ـ 119.
(3) نفس المرجع السابق، ص 123.

الوحي والعقل معاً، وإلى أن الإسلام يدعو للنظر العقلي وللبحث عن البرهان). والدين متى أصبح عقلياً لم يعد ديناً بل يصبح علماً، كمّا أنّه يستحيل أن يكون عقلياً لاعتماده على «العجائب والغرائب»، وكلّها أمور غير معقولة. ولذلك لا بدّ من عدم المساس بالدين بمحاولة عقلنته؛ والحلّ هو فصله عن العقل، فالفصل من شأنه تحقيق وحدة أبناء الوطن الواحد ومجاراة تيّار التمدّن الأوروبي الجديد[1]. حلم أنطون بتكرار تجربة الغرب في الفصل بين السلطتين، الدينية والسياسية، وتصوّر أنّه يمكنه غرسها غرساً في الأمة الإسلامية، غافلاً أو متغافلاً عن كون التاريخ لا يتكرّر في الحضارات المختلفة بفعل الدّعوات بل بفعل السلطات القوية. ودعا أنطون في سجاله مع محمد عبده إلى ضرورة أن يكون الدين رابطة روحية فحسب وألاّ يتحول إلى رابطة سياسية أو بمعنى آخر أن يكون سلطة روحية دون أن يكون سلطة سياسية[2]. فمن شأن هذا الوضع مراعاة التنوع (تنوع الأديان) في الوحدة الوطنية[3]. ومن الجدير بالذكر أن في العقد التاسع من قرننا كانت دعوة أنطون هي شعار الحوار الإسلامي المسيحي «التعايش مع الاختلاف La différence dans la coexistence». استبدّ بأنطون حلم تحقيق «الإنسانية الجديدة التي تفصل بين السلطتين، وكان يعرف قوّة دعوة الإصلاح الديني التي يتبنّاها محمد عبده، فهاجم هذه الدعوة واعتبرها من «أمور القرون الوسطى قرون الجهل والتعصب» وتشكّك في قدرتها على الإصلاح الدنيوي، ودعا إلى ترك الماضي وإسقاطه بدلاً من محاولة إحيائه، ليظلّ «الماضي ماضياً» وإلى الاهتمام على العكس من ذلك «بإصلاح الحاضر»[4]. أما النظام السياسي الذي يحقّق كلّ هذا الحلم فهو النظام الشوري أو النيابي الغربي الذي يخضع له جميع أبناء الأمة بما فيهم الحاكم[5].

---

(1) نفس المرجع السابق، ص 181 ـ 186.
(2) نفس المرجع السابق، ص 175 ـ 176.
(3) نفس المرجع السابق، ص 157.
(4) نفس المرجع السابق، ص 6 ـ 7، ص 179، ص 199.
(5) نفس المرجع السابق، ص 161.

وهكذا اختار أنطون ابن رشد ليكون الواجهة التي يعبر من خلالها عن دعوته، ولكنه إذ تبيّن عجز صاحب «تهافت التهافت» عن أن ينطق بكلّ مقولات الليبيرالية الحديثة ومقولات عصر التنوير استنطقه أحياناً بتأويلات مصطنعة، وانتقده بعنف أحياناً، وخرج عليه في أحيان ثالثة، ولكنّه في كلّ الحالات ظلّ محتفظاً به كساتر لدعوته الجريئة. كان أنطون هو الوحيد من بين أعلام عصر التنوير العربي الذي لم يتمزّق بين منظومتين متناقضتين، أحدهما هي المنظومة التراثية الإسلامية الوسيطة وثانيهما هي المنظومة الفكرية الغربية وذلك لكونه مسيحياً[1]. ولذلك كان في مقدوره إحداث قطيعة جذرية مع التراث الفكري والسياسي العربي الإسلامي محمياً بكونه مسيحياً لا يحقّ لأحد تكفيره!! وكان قدر ابن رشد أن ينهض للدفاع عنه أمام من يدعو للإصلاح الديني ويتّخذ من علم الكلام الذي سعى لتجديده وسيلة لذلك، ذلك الكلام الذي طالما هاجمه ابن رشد.

4 ـ محمد عبده ومحاولة التقنين الإصلاحية:

كان ما كتبه فرح أنطون عام 1902 عن ابن رشد «وعن الإضطهاد في النصرانية والإسلام» علامة فارقة في خطاب محمد عبده فيما يخص علاقتين: علاقة العقيدة بالعقل من جهة، وعلاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية من جهة أخرى. فقبل ذلك التاريخ، أي في جلّ فترة إنتاجه الفكري (توفى محمد عبده عام 1905)، كان محمد عبده يعني بعلاقة العقيدة بالعقل ولكنه لم يعالج ولا مرّة واحدة صراحة علاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية وإن عالج مراراً كل من السلطتين على حدة. فيما قبل عام 1902 قدّم لنا محمد عبده علماً كلامياً جديداً سواء في رسالة التوحيد أو في بعض كتاباته الأخرى، تناول فيه المقولات العقائدية شأنه شأن المتكلمين السابقين وإن استعان ـ مسايرة للتطور ـ لا بالمفاهيم الفلسفية

---

(1) كمال عبد اللطيف: قراءة في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت 1994، ص 11.

القديمة والأرسطية منها على وجه الخصوص، وإنما بمفاهيم استمدها مما وقف عليه من فلسفة غربية حديثة أو من نتائج العلوم العصرية. في كتابات ما قبل 1902 أكّدَ على دعوة الإسلام للنظر العقلي، وهو ما فعله ابن رشد من قبل، وعلى أن العقيدة ونتائج العقل لا بد وأن تَتَّفِقَا وتمسّك بما سيتمسّك به كذلك في ردوده على فرح أنطون ـ إذ أنه من دعائم مذهبه التي لا تمسّ ـ بكون الدين «ضروري للبشر» وبأنه إذا كانت ثمّة أصول عقائدية تتجاوز العقل بالضرورة ووجب الإيمان بها من قبيل أحوال الآخرة وفروق العبادات، فإنّ ثمّة أموراً أخرى مثل وجود الله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة يكون العقل فيها مستقلاً بذاته لا محالة[1]. ومن الجلي أن هذا الموقف هو موقف رشدي وإن لم يصرّح بذلك محمد عبده ربّما لسوء سمعة ابن رشد بين رجال الدين. ومثل ابن رشد فرّق محمد عبده بين العامة أو «الجماهير من الناس» على حسب تعبيره وبين أهل البرهان «أهل الاستعداد للعلم اليقين». ويبالغ محمد عبده في إعلاء شأن أهل اليقين إلى الحدّ ألّذي يذهب معه إلى القول إنهم هم «الذين تنزّل الشرائع لأجلهم» لأنهم وحدهم القادرون على إنجاحها، أمّا الجماهير «فعيال عليهم»[2]. وفيما يتعلّق بالسّلطة الدينية أكّد محمد عبده على أنّ لا سلطان على إيمان المؤمن إلا الله الذي منح الخلافة للإنسان تكريماً له وتمييزاً عن سائر خليقته، وإن قيّده بأحكام شرائعه لضبط أعماله وأخلاقه حتى «يحول دون بغي أفراده وطوائفه بعضهم على بعض» علماً بأن هذه الشرائع ليست سوى «مرشداً ومرتباً» لعقله[3]. وكانت تصوراته عمّا ينبغي أن يكون عليه شكل الحكم الصالح شديدة التأثّر بالليبرالية الإنجليزية، وكانت معالجته لها معالجة واقعية وعصرية للغاية وتكاد تكون منفصلة عن كل قيود التراث الفكري

---

(1) محمد عبده: تفسير سورة البقرة، ضمن الأعمال للإمام محمد عبده جمعها وحققها وقدّم لها د/ محمد عمارة، الجزء الرابع، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973، ص 194، ص 30.

(2) نفس المرجع السابق، ص 298.

(3) نفس المرجع السابق، ص 137 ـ 138.

السياسي الإسلامي. كان خطابه فيما يتعلق بالسلطة السياسية في هذه المرحلة أقرب إلى خطاب العلمانيين الذين هاجمهم. فكثيراً ما أكّد فيه ما يوحي بأن التطور لا بد وأن يشتمل النظم السياسية أيضاً. يقول عن مصر إنها بلغت «درجة من التنوير صارت معها الشورى واجبة. . . لضبط المصالح»(1).

وكان محمد عبده يدرك أن المبدأ الإسلامي الشهير: الإسلام دين ودنيا، يمكن أن يساء تأويله على الصعيد السياسي فيقال إن الإسلام يقول بالجمع بين السلطتين، ولذا أوضح مفهوم الدولة الإسلامية، ذلك المفهوم الذي يختلف عن مفهوم الدولة في أدبيات الفكر السياسي الغربي الحديث. نعم للإسلام دولة ولكن هذه الدولة ليست «جنسية» ولا قومية ولا رابطة سياسية. إنما هي دولة من نوع خاص. هي دولة وظيفتها وظيفة دينية في المقام الأول فهي تُعنى «بنشر دعوته (دعوة الإسلام) وحفظ عقائده وآدابه، وإقامة فرائضه وسننه، وتنفيذ أحكامه»، ووظيفتها أيضاً «تحقيق العناية بالعلوم والصناعات»(2). ولمتطلّبات عملية بحتة لا بدّ وأن تكون سلطة هذه الدولة في يد فرد واحد «وهو السلطان أو الخليفة» وهو أمر مقبول شرعاً وعقلاً وخاصّة إنّه يخضع لإرشاد طائفة من «العارفين» هي طائفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(3). وهذا الخليفة لا بد وأن تتوافر فيه شروط بعينها حتى يكون جديراً بهذا الدور المنوط به وعلى رأسها أن يكون «أسوة حسنة» ويمتلك «الصفات الفاضلة والملكات القيمة التي تملي على صاحبها طرق العمل»(4). إلاّ أنّه مثل هذه الدولة ومثل هذا الحاكم الخليفة لم يعد لهما وجود ولذا فالمسلمون ليس لهم «اليوم إمام إلاّ القرآن» والحديث في الإمامة «مثار فتنة

---

(1) محمد عبده في الشورى والقانون، الوقائع المصرية، العدد 129، 25 ديسمبر 1881، الجزء الأول من الأعمال الكاملة، ص 361.

(2) محمد عبده: تفسير سورة البقرة الجزء الرابع، ص 682 ـ 683.

(3) محمد عبده: في الشورى والاستبداد، الوقائع المصرية، العدد 127، 12 ديسمبر سنة 1881، الجزء الأول من الأعمال الكاملة، ص 352 إلى 354.

(4) محمد عبده: تفسير سورة البقرة، الجزء الرابع من الأعمال الكاملة، ص 32.

يخشى ضرره ولا يرجى نفعه الآن»[1]. والسلطان عبد الحميد «أكبر مجرم سفّاك في هذا العصر»[2] ومع كلّ ذلك من الأفضل التمسك بالخلافة العثمانية باعتبارها بقايا رمز الدولة الإسلامية المنهارة لأنها إذا سقطت «فقدنا كل شيء»[3]. وكان هذا الموقف ممّا يتّفق ومفهوم محمد عبده للإصلاح التدريجي والذي يرفض الثورة والحلول الجذرية، على عكس فرح أنطون الذي كان يسعى لنسف النظام السياسي في عالمنا الإسلامي لإحلال نظام سياسي بديل يكون على غرار النظام الغربي العلماني.

كان محمد عبده يتبنّى مواقف رشدية إذن قبل أن يكتب أنطون مقالاته عن ابن رشد. فقد كان يعرفه من أعماله المنشورة ألا وهي «فصل المقال» و «ضميمته» و «تهافت التهافت»، وقد صرّح بذلك في ردوده على أنطون ولكن ذلك كان مقتصراً على علاقة العقيدة بالعقل. أما فيما يتعلق بكل من السلطة الدينية والسلطة السياسية فقد كانت اجتهاداته مستمدّة من الأصول الإسلامية ومن الواقع معاً، تلك الاجتهادات التي لم تعرض للعلاقة بين هاتين السلطتين. وبهجوم فرح أنطون على الإسلام وحضارته اختلفت أهمّية القضايا عنده وأصبح كل همّه الدفاع عن الإسلام وعن حضارته وعن تاريخه الفكري والعلمي المجيد الذي صنعه أبناؤه واتّخذ الدّفاع عن الإسلام شكلاً عصرياً تماماً، فلم يعد الدّفاع قوامه الأصول العقائدية التراثية وإنما أصول تبهر أبناء العصر من قبيل النظر العقلي لتحصيل الإيمان، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، والبعد عن التكفير، والاعتبار بسنن الله في الخلق، وقلب السلطة الدينية[4]. وإذ عوّل فرح أنطون على التاريخ فقد

(1) في حديث الشيخ محمد عبده مع رشيد رضا عند إصدار العدد الأول من مجلة المنار في شوال سنة 1315 هـ، الجزء الأول من الأعمال الكاملة، ص 734.

(2) قول محمد عبده لرشيد رضا نشر في المنار المجلد 613، جزء 8، ص 595، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء الأول ص 736.

(3) قول لمحمد رشيد رضا في 29 رجب سنة 1315 هـ/ 1897 م ضمن الجزء الأول من الأعمال الكاملة ص 732.

(4) محمد عبده: الردّ على فرح أنطون، الجزء الثالث من الأعمال الكاملة، ص 282 إلى 286.

اضطر محمد عبده لاستخدام نفس السلاح في هذا النّزال الذي ابتعد عن ابن رشد وارتاد آفاقاً جديدة. وكان هذا البعد التاريخي أو هذا التوظيف للتاريخ فتحاً جدياً في الكتابة الإسلامية. وسعى محمد عبده لبيان الخلاف الجوهري بين مفهوم السلطة الدينية في المسيحية وما يقابلها في الإسلام. فإذا سعت الأولى للسيطرة على السلطة السياسية بالرغم من مقولة المسيح الشهيرة «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[1]، وبالرغم من أن أنطون يؤكّد التزام المسيحيين بهذا المبدأ، فإنّ أية محاولة لتحقيق سلطة دينية محرّمة في الإسلام إذ أن من أصول الإسلام قلب السلطة الدينية كما سبق أن قلنا، وبالتالي فمحاولة سيطرتها على السلطة السياسية غير مطروح والرسول نفسه لم يكن إلاّ «مبلغاً ومذكراً، لا مهيمناً ولا مسيطراً» ولم يحدّد خليفة له من بعد «لا في الأرض ولا في السماء»[2]. ولقد أطلق الإسلام «الرأي من كل قيد»[3]. وكما لا يجوز في الإسلام تغلّب السلطة الدينية على السلطة المدنية لا يجوز كذلك تغلّب الثانية على الأولى إذ أنّ هذه تستمدّ حكمها من الله[4]. وقدّم صورة جديدة للخليفة مستخدماً مفاهيم الفكر السياسي الغربي وهي نفس المفاهيم التي عوّل عليها أنطون بحيث بدت السلطة السياسية الإسلامية أقرب السلطات السياسية الغربية الحديثة. فالخليفة «ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي... والمسلمون له بالمرصاد... فإذا فارق الكتاب والسنة في عمله وجب عليهم أن يَسْتَبْدِلُوه بِغَيْرِهِ... فالأمة ـ أو نائب الأمة ـ هو الذي ينصّبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه... فهو حاكم مدني من كل الوجوه»[5]. وبدءاً من ردّه على أنطون بات محمد عبده لا يتحدّث إلاّ عن الأمّة ونوّابها وعن السلطتين التشريعية والتنفيذية وتوارى الحديث عن الإمامة والخليفة. لم يفصل محمد عبده

(1) محمد عبده: نفس المرجع السابق، ص 249.
(2) محمد عبده: نفس المرجع السابق، ص 289.
(3) محمد عبده: نفس المرجع السابق، ص 249.
(4) محمد عبده: نفس المرجع السابق، ص 275.
(5) محمد عبده: نفس المرجع السابق، ص 287.

تماماً بين السلطتين ولكنه حاول توضيح العلاقة بينهما في الإسلام فلمّا وجد تعارضاً بين المبدأ والواقع أهمل المسألة برمتها ولم يعد يُعْنى إلاّ بالسلطة السياسية!!.

5 ـ علي عبد الرازق ومنهجية الفصل بين السلطتين:

بعد عقدين من وفاة محمد عبده أصدر أحد تلاميذه المصريين كتابه «الإسلام وأصول الحكم» فجّر فيه قضية نظام الحكم في الإسلام بلا مواربة، وحسمها ببسالة العلماء المسلمين الحقيقيين الذين لا يبتغون إلا مصلحة البشر. فكان علي عبد الرازق (1888 ـ 1966) بذلك هو الوحيد من بين إصلاحيي النهضة الفكرية العربية الذي لم يقف عند الإصلاح السياسي العملي إنما تجاوزه إلى الجانب النظري إذ طرح مشكلة الحكم الإسلامي أي الخلافة وهل هي النظام السياسي الإسلامي الشرعي أم أنها نظام سياسي تاريخي اختاره المسلمون عقب وفاة الرسول ﷺ وبات عليهم الخلاص منه إذا لم يعد ملائماً للعصر ولا محقّقاً لمصالحهم. لم يقدّم علي عبد الرازق نظرية في فلسفة السياسة إنّما قدّم تطبيقاً لمناهج العلوم السياسية الحديثة في مجال السياسة الإسلامية. وهو على عكس فرح أنطون لم يسع إلى تحويل المفاهيم السياسية الغربية إلى شعارات ناشداً تطبيقها، كما أنه لم يكن مثل محمد عبده مصلحاً دينياً يدافع عن نظام الخلافة بالرغم ممّا آلت إليه باعتبارها رمزاً للإسلام لا بدّ من الحفاظ عليه. كان هدف علي عبد الرازق الحقيقي في «الإسلام وأصول الحكم» هدفاً علمياً وليس سياسياً كما ذهب البعض بحجّة أنّ الكتاب صدر عام 1925 أي بعد عام واحد من إلغاء أتاتورك للخلافة، ممّا يجعله تعضيداً لخطوة أتاتورك العلاّمة الفارقة في الأنظمة السياسية الإسلامية أو مشاركة من صاحبه في المعركة السياسية المثارة في مصر وقتذاك وسببها طمع الملك أحمد فؤاد في منصب الخليفة[1]. ولقد أكّد علي عبد

(1) محمد عمارة: مقدمة «الإسلام وأصول الحكم»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972، ص 8.

الرازق نفسه ما نذهب إليه في خطابه لوزير الحقانية الذي أقاله بسبب كتابه بقوله: «إن كتاب الإسلام وأصول الحكم لم يكن. . . إلا بحثاً علمياً»[1]. وخير دليل على خطورة ما جاء في الكتاب وعلى شدّة الصدمة التي أحدثها فور صدوره هو تكتّل كلّ الأطراف ضدّ صاحبه، والسرعة المذهلة التي جرت بها الأحداث بالقياس لإيقاع هذا العصر. أدانت هيئة كبار العلماء بالأزهر الكتاب وصاحبه وأصدرت حكمها عليه في 12 أغسطس 1925 بإخراجه من «زمرة العلماء» وطرده من كلّ وظيفة عمومية «دينية كانت أم غير دينية»[2]. وخاض علي عبد الرازق معركته أي معركة الفصل بين المجالات ببسالة شديدة فرفض الاستجابة لمحاولة نقل قضيته من المجال العلمي إلى المجال العقائدي مرّة. ومحاولة نقلها مرّة أخرى إلى المجال القضائي[3]. وأكّد موقفه سواء بالإدلاء بالأحاديث أو بكتابة المقالات رافضاً السلطة الدينية التي يمارسها البشر على أقرانهم وتزعّم السيطرة على القلوب وأنها حارسة على العقائد وأن بيدها «مفاتيح هذا الدين»[4].

وكان الجديد الذي دشّنه علي عبد الرازق هو طرحه لمشكلة الخلافة على بساط البحث العلمي والدعوة للنظر فيها بمنهج نقدي يعيد النظر في المسلّمات ناقلاً بذلك البحث في الخلافة كنظام للحكم من مجال علم الكلام الذي يخلط بين العقل والعقيدة، إلى مجال العلم السياسي الذي لا يحفل بالعقيدة. وهذه الخطوة شبيهة بخطوة ابن رشد في المرحلة الأخيرة من تطوّره الفكري. وكان علي عبد الرازق يعرف ابن رشد أكثر مما كان يعرفه فرح أنطوان ومحمد عبده لأنّه اطّلع بالقطع على «مناهج الأدلّة» وعلى مخطوطات بعض شروحه الأرسطية إمّا أثناء

(1) نفس المرجع السنابق، ص 101.
(2) نفس المرجع السابق، ص 21.
(3) حديث مع الشيخ علي عبد الرازق، نشر في «البورس ايجبسين»، وفي السياسة اليومية في العدد 866 في 14 أغسطس 1925 ضمن مقدمة «الإسلام وأصول الحكم»، ص 96 ـ 94.
(4) رأى الشيخ علي عبد الرازق في حكم هيئة كبار العلماء، نشر في السياسة اليومية في العدد 844 في 4 سبتمبتر 1925 ضمن مقدمة الإسلام وأصول الحكم، ص 96.

وجوده للدراسة في إنجلترا أو في سفرياته إلى فرنسا أو في المكتبات المصرية الخاصة وربما في مكتبة أسرته العريقة والتي عنيت دائماً بالفكر. كان الجديد أيضاً الذي جاء به علي عبد الرازق ليناسب نقل الطرح من مجال إلى مجاله الطبيعي هو استخدام مفاهيم ومصطلحات العلم السياسي الحديث في طرحه. ويتّضح ذلك في طرحه سؤال من قبيل هل «الرسول ﷺ ممّن جمع الله له بين الرسالة والملك أم كان رسولاً غير ملك»، وهو مدرك أنّ البحث في هذا الأمر هائل وأن أحداً لم يسبقه إلى الإجابة عن هذا السؤال[1].

وكان الجديد الثالث الذي ابتكره علي عبد الرازق في البحث السياسي الإسلامي هو محاولة تحديد المفاهيم بدقة علمية بهدف معرفة دلالالتها الحقيقية وليست دلالتها الشائعة المستقرّة والتي باتت من فرط الاعتياد عليها مسلّمات. وعلى رأس هذه المفاهيم الرسالة والخلافة والمُلك. وبذكاء شديد عوّل علي عبد الرازق في تحطيم التراث السياسي الإسلامي على نفس ما يعوّل عليه هذا التراث ويعنى بها نفس السلطة المرجعية التقليدية الممثلة في القرآن والسنّة فحشد الآيات والأحاديث وتأوّلها تأويلاً جديداً بحيث تخدم قضيّته، لم يقرّر الإسلام شكلاً للحكم بعينه. وتذكّرنا معالجته في هذا الموضوع بمعالجة محمد عبده. فالرسول محمد ﷺ لم يكن مسيطراً وإنّما كان نذيراً فحسب فكيف يكون خلفاؤه مسيطرين؟[2]. ومثل محمد عبده استعان بالتاريخ وإن وظّفه توظيفاً مختلفاً تماماً، إذ أهلّه وقوفه على الرؤى الجديدة للعلوم الإنسانية ومنها التاريخ للتشكك المنهجي في يقينه. وذهب إلى أن أصحاب السلطة كانوا يزيّفونه لمصلحتهم ممّا يجعله يحتاج لمراجعة دقيقة حاول هو القيام بها. وإن أسفرت هذه المراجعة عن قدر ضئيل من اليقين التاريخي لم ييأس واتخذه أساساً لبناء علمي يقيني جديد. أما السنّة فهي يقيناً يمكن التعويل عليه. وانتهى علي عبد الرازق إلى أن الخلافة ليست نظاماً إسلامياً شرعياً للحكم وإنها هي فحسب ذلك النظام الذي اختاره المسلمون

(1) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، ص 144 ـ 145.
(2) نفس المرجع السابق، ص 158 ـ 163.

على أثر وفاة الرسول. فالإسلام ليس دولة وهو رابطة روحية وليس رابطة سياسية تجمع بين أبنائه وفي رأيي أن علي عبد الرازق كان مضطرباً في معالجته. قد يكون ذلك لحساسية الموضوع ممّا يجعله يقدم رجلاً ويؤخّر أخرى. وقد يكون ذلك وهو الأرجح لأن الحق هو عكس ما يريد إثباته: فالإسلام دين ودنيا، والرسول كان نبياً ورجل دولة، ومثل هذه العبارة «له (أي للرسول) عمل ظاهري في سياسة العامة، وله أيضاً عمل خفيّ في تدبير الصّلة التي تجمع بين الشريك والشريك... له سياسة الدنيا والآخرة.. فلا شيء ممّا تمتدّ إليه يد الحكم إلاّ وقد شمله سلطان النبي ﷺ، ولا نوع ممّا يتصوّر من الرياسة والسّلطان إلاّ وهو داخل تحت ولاية النبي ﷺ على المؤمنين[1]. مثل هذه العبارة نجده متأثراً في كل هذا الكتاب الفريد وفي إجاباته على الذين استجوبوه. ولتخفيف وطأة ما يذهب إليه أثبت بالنصوص القرآنية أن الله خلق الناس مختلفين لأن الاختلاف هو الدافع إلى العمران. وهو ما يعني على الصعيد السياسي أن الله أباح لنا حرية اختيار نظام الحكم المناسب لنا والمحقّق لمصالحنا ممّا يترتّب عليه حقّ الخلاص من الخلافة كنظام بالي شائع فلم يعد ملائماً لظروف العصر الحديث. إن الحكم الوحيد الصالح الآن في كلّ مكان في العالم هو الحكم النيابي على مثال الأنظمة الغربية، فهو الذي يتيح احترام الاختلاف وبالتالي تحقيق مصلحة الأغلبية، أما الإسلام فهو في المقام الأول «دعوة قدسية طاهرة لهذا العالم، أحمره وأسوده»[2]. إنّ للإسلام أمّته دون أن تكون له دولته. والجدير بالذّكر هنا أن تعبيره «أحمره وأسوده» استخدمه ابن رشد في «فصل المقال» كما سبق أن بيّنا[3].

وهكذا انتهى علي عبد الرازق في «الإسلام وأصول الحكم» في مجال العلم السياسي الحديث إلى أجرأ نتائج موقف ابن رشد بإبداء علاقة العقيدة بالعقل في الوقت الذي كان السنهوري ينهي رسالته عن «الخلافة، تطوّرها إلى تجمّع شرقي

(1) نفس المرجع السابق، ص 156.
(2) نفس المرجع السابق، ص 164.
(3) ابن رشد: فصل المقال، ص 26.

للدول»[1]، ويقدم فيها ضمن ما يقدّم تصوّراً لتطوّر الخلافة. ومن قبل كان فرح أنطون قد وظّف نفس تصوّر ابن رشد للعلاقة بين العقيدة والعقل في دعوته لفصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، وكان محمد عبده قد نحا به نحواً أكثر التزاماً بالعقيدة، وإذا كان ابن رشد في أيامنا هذه ونحن بصدد الاحتفال بالذكرى المئوية الثامنة على وفاته يستدعى من قبل البعض باعتباره رمزاً للتنوير فإن البعض الآخر يكفّره.

---

(1) A. Sanhoury: *Le Califat, Son évolution vers une Société des nations orientales*, Bosc, Frères et Riou, Lyon, 1926.

3 ـ النصوص والقراءات والدراسات الرشدية

ـ أعمال ابن رشد الكاملة، تكوّن المتن الرشدي وتلقّيه ونشره، د. جرهارد أندرس
ـ ابن رشد في ظلّ القراءات الألمانية، د. محمد التركي
ـ الدراسات العربية الراهنة حول ابن رشد، د. أحمد عبد الحليم عطية

أعمال ابن رشد الكاملة
تكوّن المتن الرشدي وتلقيه ونشره

د/جرهارد أندرس (جامعة بوخوم، ألمانيا)

رسم هاري أوسترين وولفسون سنة 1931 مشروعاً عالمياً لنشر أعمال ابن رشد. وتواصل هذا المشروع بإشراف الاتحاد العالمي للمجامع. وهو يضم مجموعة عالمية من الباحثين غايتهم نشر أعمال ابن رشد الموجودة في الأصل العربي وفي ترجماتها اللاتينية والعبرية في العصر الوسيط، في نشرات نقدية تعتمد كل الشواهد المتاحة. وتوفّر لنا الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد الفرصة للتفكير في كون ابن رشد نفسه رأى في أعماله متناً من الشروح وهو المشروع الذي رسمه لحياته وموضوعه وسوابقه وغاياته القصوى، وما رأى فيه القرّاء والناشرون طيلة قرون ثمانية من عملية فيلولوجية لها مقاصد فلسفية.

- 1 -

كان من عادة شرّاح أرسطو القدامى أن يضيفوا مدخلاً إلى برنامج الدراسات الفلسفية وفق رسم زاد إحكاماً شيئاً فشيئاً. وهو رسم نجده في شروح المشائين وخاصة الأفلاطونيين المحدثين في الهلّنستية المتأخرة، لدى أمونيوس، وسمبلقيوس، ويحيى النحوي، وأولمبيودور ومدرسته، هذا في التقليد اليوناني، ولدى الكندي والفارابي وأبو الفرج بن الطيّب في التقليد العربي، وبقي هذا الرسم ظاهراً عند ابن رشد[1]. ويتقدم المدخل إلى دراسة أرسطو على شروح مقالات

---

(1) Karl Preachter: 'Die griechischen Aristotleskommentare <Compte-rendu des *Commentaria in Aristotelem Graeca*>', *Byzantinische Zeitschrift*, 18 (1909), pp 516-38, en traduction anglaise dans *Aristotle Transformed. The ancient commentators ant their influence*, ed. by Richard Sorabji (Ithaca, New York· Cornell University Press, 1990), chap 2, pp. 31-

كتاب المقولات. وفي الباب الثامن من هذا المدخل تذكر الخصال التي تُشترط في الشارح الجيد. ينبغي عليه أن تكون له معرفة تامة بما يُقدم على شرحه؛ «ينبغي أن يعرف أعمال أرسطو كلها، حتى يقدر على شرح أعمال أرسطو بهذه الأعمال نفسها، أي بهذه الأعمال المعيّنة التي هو بصدد شرحها، هذا بعد أن يكون قد بيّن أن أرسطو يتفق دوماً مع نفسه»[2]. ويجب أن ندرك أن موضوعية هذه المقاربة في الظاهر، يجب أن يُنظر إليها دوماً في سياق غاية لاحقة: كان الشغل الأساسي في مدارس أثينا والإسكندرية هو تفسير فلسفة أفلاطون، وقد أُخذت على أنها المنتهى الذي يبلغه نظام متّسق ومتماسك. وكان تفسير فلسفة أرسطو، وهو سيد الطريقة البرهانية والعلمية، يُعتبر تمهيداً لا بد منه لفهم الحقيقة القصوى. وإن كان هذا الموقف يضع أرسطو في خدمة إيديولوجيا لاحقة، فهو يفترض وجود اتفاق في الأساس بين الفيلسوفين، ثم يسعى الدارسون مُتفانين إلى التوفيق بين الآراء الأرسطية وآراء أفلاطون حسب التأويل الأفلاطوني المُحدث. وكان الإسكندرانيون يرون أن المبدأ الوحيد الذي هو الغاية التي تنحو فلسفة أرسطو نحوها ليس سوى الواحد الأفلاطوني المحدث[3]. إلا أن سلطة أرسطو التي يدعمها هذا المذهب المؤلف بدأت تزداد أهمية إزاء مجتمع ومؤسسات أصبحت مسيحية. ولما كفت

= 54; Leender Gerrit Westerink: 'The Alexandrian commentators and the introductions to their commentaries'. *in Aristotle transformed*, chap. 14, pp. 325- 48; art. revu d'après Westerink: *Anonymous Prolegomena to Platonic philosophy* (Amsterdam, 1962), pp. ix-xxxii; Richard Sorabji: 'The ancient commentators on Aristotle', *ibid*. chap. 1. pp. 1-33;

عن التقليد العربي، انظر: Cristel Hein, *Klassifikation und Einteilung der Philosophie: von der alexandrinischen Einleitungsliteratur zur arabischen Enzklopädie* (Frankfurt am Main <etc>: Lang, 1985), pp. 238ss.

(2) David (Ps.- Elias), *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed A . Busse. Commentaria in Aristotelem Graeca, XVIII, 1 (Berlin, 1900), p. 122.25-23.11, trad de Ilsetraut Hadot; voir le Commentaire de I. Hadot dans Simplicius, *Commentaire sur les Catégories. traduction commentée*/ sous la direction de I. Hadot; fasc.1 (Leiden: Brill, 1990), p. 123f.; cf. Richard Sorabji, 'The ancient commentators' (v. supra, note 1), p. 15.

(3) mia arkhé, cf. I. Hadot, *Ibid*, p. 98-103, citant les prolégomènes aux *Catégories* par Ammonius, Simplicius, Olympiodore, et David/ Elias; voir aussi I. Hadot. 'Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité', *Antiquité tardive*, 5 (Turnhout, 1997), pp. 169-76 (v. p.173).

الأثولوجيا الأفلاطونية عن أن تكون ديانة الدارسين، بعد أن أثرتها عناصر غنوصية من الديانة الشعبية، أصبح أرسطو سيد الخطاب الصادق والمتّفق مع التقليد الذي نقله الشراح وصاغوه وأحكموه، وهذا الأمر هو الذي قرّب الفلسفة من تأويل ديانة تقول بالتوحيد وبالخلق تأويلاً عقلياً.

وفي الوقت نفسه كان نمط الشرح مطابقاً لهذا القصد إلى التأليف بين مدارس العصر القديم، فأصبح أهم مطية تُركب في عرض الآراء الفلسفية وتطورها[4]. وقد نتج أهم عمل كان يفرض على الشراح القيام به، عن أهمية فيلسوف سطاغيرا المزدوجة: بما هو سيد المنهج وبما هو مؤسس موسوعة العلوم العقلية، ولذلك كانت مهمتهم مزدوجة أيضاً: من ناحية عرض مجموع آرائه فيما كان له من منطق وفلسفة طبيعية وعلم طبيعي وعلم أخلاق وما بعد الطبيعة. ومن ناحية ثانية التعمّق في دراسة المنهج، وبيان التماسك النسقي في فلسفته - أي الفلسفة مطلقاً. ومنذ ذلك الوقت، امتدّ عمل الشراح طيلة ألف سنة من قراءة الأعمال وتدارسها (sunanagnosis)[5] أي نقل النص من السلف إلى الخلف وتقليد مدرسي كان الشراح فيه هم الحجة التي يُحتكم إليها، بدءاً بأمثال الإسكندر الأفروديسي وانتهاء بابن رشد، وهو آخر من ورث هذا التقليد وواصله وأبدع فيه. وأنتج هؤلاء كلهم متناً هو دليل لا يضاهى في دراسة أرسطو، وهو دليل يُفحص فيه المذهب المخصوص سطراً سطراً، ويذكر به ويؤلف بين أجزائه، وهذه هي الصفة التي كانت لأعمال ابن رشد، من حيث هي جامعة لتقليد كان ابن رشد نفسه نتاجاً له، باعتباره الشارح المطلق، وبهذه الصفة قُرئت أعماله وتُقبّلت سواء في الشرق أو في الغرب العربيين في العصر الوسيط، وبعد أن نُقلت إلى العبرية وإلى اللاتينية تُقبلت

L.G. Westerink, The *Greek commentators on Plato's* Phaedo, vol. 1: Olympiodorus (4) (Amsterdam <etc>: North Holland Publi., 1976), p.9.

(5) أي تفسير النص بإشراف شيخ، وهو معمول به منذ مدرسة برقلس الذي وضع البرنامج المتّبع في كتاب له هذا العنوان (حسب دافيد [إلياس]:

David <Elias>', *in Cat.*, 107. 24-26); v.I. Hadot. *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, 1 <Supra, n.2>, p.26, n.22; la même. 'Le commentaire philosophique' <supra, n3>, p.169 et 172; Sorabji <*supra*, n.1> p.5.

بأوروبا وقُرئت. وبهذه الصفة وجّه خصوم الأرسطية الموسومة بالرشدية الشتم إلى ابن رشد، وقد واصل القدحَ فيه المفكرون الذين تخلّوا في فجر الحداثة عن السلطة التقليدية: عن الشارح وعن أرسطو على حد سواء، أرسطو المدرسيين، ثم أُهمل وأصبح منسياً، ولم يُكتب له البقاء إلا بفضل خزائن المخطوطات العربية والعبرية واللاتينية (هذا بالرغم من الثغرات التي تتخلل كل واحد منها!)، والنشرات التي طبعت في النهضة الأوروبية، وهو الأمر الذي حفظه للذين دفعهم اهتمام جديد بتاريخ الفلسفة فاكتشفوا الفيلسوف العربي من جديد ووجدوا فيه مَعيناً نهل منه مؤلّفو العصر الوسيط وفي نهاية الأمر وجدوا فيه بحقّ الفيلسوف المسلم.

ـ 2 ـ

وارتبط دور ابن رشد باعتباره شارح أرسطو على الإطلاق بدور أرسطو باعتباره الفيلسوف على الإطلاق، وهو دور لم يكتسبه أرسطو بصفة نهائية إلا في التقليد العربي. وتعكس الأحكام التي أطلقت في هذا التقليد على ابن رشد باعتباره فيلسوفاً الحجيّة التي مُنحت لأرسطو، وقد أقرّها الفارابي ثم أقرّها تلامذته الأندلسيون وكرّسها ابن رشد في مشروعه الضخم الرامي إلى الدفاع عن العلم البرهاني باسم المعلم الأول، وإذا ما أردنا أن ندرك إدراكاً أفضل الصروف والتقلّبات التي عرفها أرسطو الرشدي، وكذلك العلل في اضمحلاله وفي اكتشاف المتن الرشدي (Corpus Averroicum) من جديد، يكون من المفيد أن نعيد رسم مراحل الأرسطية العربية[6].

في فترة التقبّل اليوناني ـ العربي كان النص الأرسطي الذي وقع إيصاله مع العلوم اليونانية، يصاحب إضفاء الصبغة اليونانية على العلوم، وتمنح بذلك مجموعة العلماء منهجية ورؤية للعالم. وقد هيّأت النصوص المشائية والأفلاطونية المحدثة، التي تحمل اسم أرسطو نفسه، وكذلك اختيارُ المصادر وتأويلها تأويلاً

(6) انظر عن تفاصيل هذا التطور مقالي: 'L'Aristote arabe: réception, autorité et transformation du Premier Maître', *Medioevo*, 24 (Padova, 1998).

يسعى إلى التأليف الذي عُني به المترجمون، كل ذلك هيّأ إدماج المدارس القديمة. وما عدا الطب الذي بقي مديناً قبل ابن سينا لأفلاطونية جالينوس، أصبح أرسطو الحجة السائدة التي تحكم المنهج العلمي في العلوم اليونانية ـ علم الهيئة وعلم التنجيم والرياضيات ـ وأصبح بذلك مدافعاً عن العقل بتبريره العلم العقلي أمام المجموعة الدينية.

وظهرت حركة لتحرير التقليد الفلسفي، أي تحريره من التقليد العلمي الذي جعل الفلسفة جزءاً من زاده، وهو تحرر هيأ له تقبّل أرغانون أرسطو بالعربية بكامله، بما فيه كتاب البرهان، قمة الإبستمولوجيا وتاج المنطق ـ وكان الفلاسفة وعلى رأسهم الفارابي ينشئون نصاً مقدّراً طُعّم به النص المنقول من كتب أرسطو. فأُنشيء نص متّسق يستمد من نص أرسطو أبستمولوجيا عامة، وذلك عن طريق التفكيك (Déconstruction)، أي بمنهج الشرح اللفظي، وهو منهج كان معهوداً عند الشراح اليونان الذين نُقلوا إلى العربية في الفترة نفسها، وعن طريق إعادة البناء (Reconstruction)، وهو منهج الشرح الموجز والتأليف الأصلي. إن أرسطو العربي هو الذي أقام الفلسفة منهجاً برهانياً كلياً وادّعى حجية كلية في جميع المؤسسات السياسية ـ الدينية. وها هنا أُلغي أفلاطون نهائياً من مجال العلوم النظرية. وهو الذي كان في هلّينستية الأفلاطونية المحدثة، يمكّن من بلوغ منتهى الأسرار في الفلسفة التأملية، فقد أنزل إلى صف رائد صغير الشأن في العقلانية المطلقة والشاملة؛ واقتصرت مكانته في صناعة الفلسفة على الفلسفة العملية، وعلى الوعظ الخلقي في خدمة تربية سياسية.

وفي مرحلة ثالثة يخلّص النص المقدر من النص المنقول: وأصبح المنهج اليقيني، ونسق الموسوعة الفلسفية المتسق والميتافيزيقا التي وقع تصورها على أنها علم الموجود بما هو موجود، أصبح كل ذلك مستقلاً مع ابن سينا. وفي الوقت الذي كان فيه أرسطو محترماً باعتباره الرائد المبجّل ـ فهو المعلم الأول ـ سُلّط على مذهبه الذي تناقله الشراح ـ المترجمون نقدٌ فيه احترام. بينما وُجّه جدل شديد إلى المشائين المتعصبين لأرسطو «الظانين أن الله لم يهد

إلا إيّاهم»[7]. وحينئذ أُهمل النص المنقول: فعوّض النصَّ الأرسطي الموسوعةُ السينوية الجديدة وتأويلها للخطاب الديني تأويلاً عقلياً.

وكان مشروع ابن رشد في نهاية الأمر آخر محاولة تتّسم بالاتساع والعظمة في إدماج النص المنقول في النص المقدر، أي في مذهب تُصوِّر أنه الفهم الصحيح وغير القابل للدحض لأرسطو. وقد أدى مشروع ابن رشد إلى تجديد جنس الشرح، وقد صيغ على طريقة القدامى وطُوّر على مراحل عديدة. وقد شُرع فيه وفق نهج متواضع مثل جوامع الفارابي والغزالي التي وصلت إلى الأندلس وقرأها الذين أبقوا على التأويل العقلي في الخطاب الديني. ثم رُوجع في منعرج حاسم، وهو منعرج أحدثه الغزالي بردّه على تهافت الفلاسفة؛ وقد اعتبر ابن رشد أرسطية ابن سينا فاسدة، وهي التي انهارت تحت هجمات الغزالي. وفي النهاية كانت آخر مرحلة في هذا المشروع نتيجة لتطور شخصي وصراع روحاني طويل، سلسلة تضم خمسة تفاسير كبرى جعلت النص الأرسطي وتفسيره تفسيراً حرفياً أساساً في المعرفة.

ـ 3 ـ

تطور مشروع ابن رشد أثناء حوار مع الذين هم حجة في الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي. إن الأهمية الغالبة التي أعطيت لأرسطو في نهاية الأمر تكرّس في الحقيقة حجيّة العقل المطلقة. إن مشروع وضع الفلسفة البرهانية أساساً معرفياً للمجتمع ـ الذي يتضمن المؤسسات الدينية وجماعة العلماء ـ كان سيتحقق مع شرح موسوعة العلوم الأرسطية[8].

---

(7) انظر جدال ابن سينا للبغداديين في كتاب منطق المشرقيين (القاهرة 1910، ص 2): راجع D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian tradition* (Leiden 1988), p.45.

(8) إن أهم إنجاز في تحليل هذا التطور لا يزال عمل المأسوف عليه جمال الدين العلوي. انظر زيادة على عمله الرائع المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة (الدار البيضاء، 1986)، مقالات عديدة هامة تتعلق بتطور أعمال ابن رشد وترتيبها الزمني: نظرية البرهان ودلالته في الخطاب الفلسفي لابن رشد، في حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون، أغادير 27 ـ 29=

تحددت غاية ابن رشد الأولى بتقليد فلسفي حافظ على موسوعة المناهج والعلوم العقلية كما كان الفارابي قد قدمها وأعاد ابن سينا صيغتها ووضعها الغزالي وسيلة تخدم العلوم الدينية وقصرها بذلك على دور الخادم. قد وقف ابن رشد بمشروعه الأول عند حد «الضروري في الكمال الإنساني» من مناهج المنطق الأساسية والمعارف الأساسية من العلوم الطبيعية.

إن أهمية الغزالي، من حيث هو أول مثال يقتدى به في التحليل النقدي العقلي، في توجيه ابن رشد الشاب وخطابه الفلسفي لا تظهر في الإحالات الصريحة وفي مواضع الحصر التي يتقيّد بها الفقيه في خطاه الأولى نحو «العلم الطبيعي: أي تعليم أرسطو الطبيعي، بما فيه مذهبه في النفس». فأولاً مختصر المستصفى للغزالي (وهو أول عمل عليه تاريخ تأليفه وكان الفراغ منه سنة 552/ 1157) والمسمى الضروري في علم الأصول (أي أصول الدين)[9]، ويتلوه مختصر في المنطق يقف عند «تجريد الأقاويل الضرورية من صناعة المنطق» (الضروري أو المختصر في المنطق، أنظر المقدمة التي ذكرها العلوي، المتن، ص 50) ـ وهو هدف محدود باعتبار الظروف التي تمنع أي إصلاح في خطاب العموم يتجاوز ذلك (وطلب الأفضل في زماننا هذا يكاد أن يكون ممتنعاً، نفسه، ص 51). ويصرح ابن رشد بهذا الاقتصار نفسه في مختصر كتاب النفس، أي الاقتصار على «الضروري في الكمال الإنساني وبه تحصل أول مراتب الإنسان» وهو يأمل أن يجلّي الله عنه هذه الكُرب ـ أي اضطرابات السنوات التي تلت بداية دخول الموحدين أسبانيا ـ وأن يفسح الله في العمر حتى يتكلم في هذه الأشياء

= نوفمبر 1985، ندوة أكاديمية المملكة المغربية (الرباط 1986)، صص 43 ـ 105؛ «الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي» الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، 8 (فاس، 1406/ 1986) صص 15 ـ 50؛ أشكال العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد، نفسه، عدد خاص 3 (1988)، صص 7 ـ 51.

(9) هذا خطأ من المؤلف ذلك أن كتاب ابن رشد هذا هو في أصول الفقه لا في أصول الدين (تعليق المترجم).

بقول أبين وأوضح وأشد استقصاء (مختصر كتاب النفس، نشرة أحمد فؤاد الأهواني، تلخيص [هكذا] كتاب النفس [القاهرة، 1950] ص 44؛ راجع العلوي، المتن، ص 53]. وأيضاً يجرد في جوامعه من المقالات الأربعة الطبيعية (الذي أتمّه سنة 554/ 1159) أقاويل أرسطو العلمية دون أن يناقش آراء الشرّاح المخالفة وما شأنه أن يثير الجدال، لأن «الحكمة» وإعطاء أسباب الموجودات والمعرفة بها من حيث هي موجودة» (أي العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة) ليست في متناول أهل زمانه (جوامع السماع الطبيعي، نشرة جوزيف بويج، مدريد، 1983، ص 7، وما يليها، وهي رواية على هامش ص 8.7 ـ 12.8) ـ وهو الموقف نفسه الذي تستند إليه تلاخيص المجسطي والكليات في الطب (557/ 1162؛ راجع العلوي، المتن، صص 15 و 59 ـ 61). وتوجد آخر إشارة إلى ذلك في خاتمة تلخيص الطبيعة، «وقد كان أبو حامد [الغزالي] رام هذا المرام في كتابه المعروف بالمقاصد: فما لم نقف على حقيقة مذاهب الرجال وأصولها، فلا مطمع في الوقوف على فسادها قبل الإحاطة بمداركها» (مؤرخ في رجب 562/ مارس 1170، ذكره سالمون مونك، أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* [باريس، 1857 ـ 59]، ص 442 والهوامش رقم 1 حسب الترجمة العبرية).

وبعد أن ثبّتت الحركة الموحدية أمرها بالأندلس للمرة الأولى، واستولى أبو يعقوب يوسف على الحكم بإشبيلية (558/ 1163) تلت ذلك عشر سنوات مليئة بالفتن والثورات. ولم يتغلّب المذهب الموحدي الديني والعلمي على سلفية العلماء الشرعية إلا تدريجياً، وهي التي كانت قد تحالفت مع حكم المرابطين. وقد استوحت عقلية الموحدين في بداية أمرهم من موقف الغزالي الذي انتصر لِدِينٍ مطهّر يستنير بالعقل، ثم انتهت بنصرة فلسفة كانت تحافظ على التناسق، الذي يتجلى في الخلق الطبيعي، بين إرادة الله والعقل الذي وُهب للإنسان، وذلك على العكس مما ذهب إليه الغزالي في موقفه الكلامي. ويتخلى ابن رشد عن التأليف بين الفلسفة السينوية والنموذج الغزالي في المعرفة الصوفية (وهو تأليف أشاعه ابن

طفيل)[10]، ثم يتصور مشروعاً بعيد المدى: إرساء أمر المجموعة ـ الدينية، والعلمية، والفكرية ـ على الحقيقة الوحيدة التي لا يمكن دحضها وهي التي تدرك بطريق البرهان (apodeixis). وهذه كان أرسطو قد أقرّها وطبقها في جميع المعارف. وحقيقة الأمر هي أن أرسطو «أبرزته العناية الإلهية لتوقفنا معشر الناس على وجود الكمال الأقصى في النوع الإنساني محسوساً ومشاراً إليه»[11].

وقد اتخذ المشروع هذا الشكل حين كان صاحبه يتولى القضاء بإشبيلية (كان أبو الوليد قاضياً بها من 564/1169 إلى 565/ 1171 على الأقل، وهي السنة الذي حدث فيها زلزال بقرطبة؛ أنظر مونك، أمشاج، ص 422). وابتدأه ابن رشد وهو متردد. ففي شرحه على مقالات كتاب الحيوان (*De animalibus*) (والذي كان الفراغ من المقالة الأخيرة منه سنة 565/ 1169) يجد نفسه محتاراً من ناحية «أمام صعوبة الألفاظ التي استعملها أرسطو، وخاصة أمام الخلط الذي عليه النسخ التي اعتمدتها»؛ ومن ناحية أخرى «ما يعصف بصقعنا، أي الأندلس، والأضرار التي مسّتنا، وما تحمّله البعض لتحصيل ما لا بد منه في العيش والنجاة. وهو ما دفعه إلى اليأس من تحقيق مهمته الهائلة»[12].

ويبادر فيدعو الله أن يطيل عمره حتى يقدر على حل الصعوبات الباقية (De *gen. anim*)، نفسه. ومن هنا يرى في أرسطو الضامن في مشروعه والشاهد عليه، وهو المثال الذي أبرزته العناية، ويشرع في حمد الله «الذي ميز هذا الرجل عن غيره بالكمال، ومنحه أقصى ما يبلغه الإنسان من الفضيلة، وهي فضيلة لا يدركها

(10) إذا كان الحدس لدى ابن سينا هو الكمال الأقصى في الاستدلال البرهاني، وهو يعطي مباشرة الفيلسوف الكامل نتيجة قياس كامل، فإن حدس اللاهوت الصوفي ـ مثل الغزالي وهو الذي ركّبه ابن طفيل على فلسفة ابن سينا ـ هو إلهام يهبه الله لا يخضع للعقل. انظر Dimitri Gutas, "Ibn Tufayl on Ibn Sina Eastern philosophy", *Oriens*, 34 (Leiden, 1994), pp. 222- 41.

(11) ابن رشد، تلخيص القياس، نشرة بترورث وهريدي، القاهرة 1983، ص 170 ـ171؛ نشرة جيهامي، ص 213 ـ 214.

(12) *Comm, med. De part. anim.*, in *Aristot. Opera* <Venitis: apud Junctas, 1560-62>, vol. 6. pars. 1, fol. 127 ra <A-B>; 203rb <L-M>, *De gen. anim.*, Ibid. pars.2 fol. 144ra <D-E>.

كل إنسان مهما كان العصر»[13]. وكذلك في شرح الآثار العلوية (حوالي 568/ 1173) يتعالى عن شكوك الشرّاح ويمدح أرسطو الذي خصّه الله بالكمال الإنساني (تلخيص الآثار العلوية، نشرة العلوي، [بيروت، 1994]، ص 145). فكان له أقصى ما يدركه العقل الإنساني من كمال[14].

ويلتحق عند عودته إلى قرطبة بحاشية الأمير أبي يعقوب يوسف الذي أثبت سلطته باعتباره صاحب السيادة على الأندلس واتخذ لنفسه لقب أمير المؤمنين - وهو الذي كان شجعه بصفة حاسمة على أن يجعل من شرح أرسطو مشروع حياته، والأزمة التي أشار إليها وهو بإشبيلية، وهي تبدو للوهلة الأولى أنها أزمة سياسية - أي الصراع على الحكم - كانت في الوقت نفسه أزمة فكرية. وهو يخوض فيها جدالاً كبيراً ضد الغزالي، لكن هذا الجدال لم يكن غاية في حد ذاته: وإنما كان مرحلة لا غير. ومكّنه استدلاله الجدالي من أن يشير فيما بعد إلى أن قولهم [المتكلمون] مخالف لظاهر الشريعة، وهو يحيل بذلك على كتابه الكشف عن مناهج الأدلة الذي ألّفه سنة 575/ 1179 (تفسير السماء والعالم، انظر العلوي، المتن، ص 96، الهامش 60). ويتخلص من موقفه المتردد والمتواضع الذي كان له في تآليفه الأولى؛ ويعيد ترتيب ما ألّفه في بداية عهده ويكشف عنه: مثل جوامع المؤلفات الطبيعية (انظر المقدمة الجديدة، نشرة بويج Puig, I.C., p7s) وتلخيص كتاب القياس. وأضيفت لازمة إلى هذا الكتاب (وقد سبق ذكره) في صياغته الأولى والذي ألّفه حوالي سنة 562/ 1166 (وذلك في مخطوط ليدن دون سواه)، وتُظهر لنا هذه اللازمة ابن رشد متجهاً نحو تقدير أرسطو تقديراً أسمى، أرسطو الذي يفوق بعبقريته الإنسانية، [يقول عنه: «ما أشد مباينة فطرته للفطر الإنسانية. . . فما هو إنسان، ولذلك كان القدماء يسمونه الإلهي»]. ويتجاوز جميع المفسرين القدامى والعرب لإثبات الحقيقة البرهانية باعتبارها المعنى الحقيقي لنص أرسطو:

---

(13) *De gen. anim.*, dans *Aristotelis Opera* <Venitis: apud Junctas, 1560, t. 7, fol. 195v38-44.

(14) انظر: *De substantia orbis*, éd. A. Hyman <Cambridge, Mass., et Jérusalem, 1986>, ch.I,11. 22-26 = trad., p.44.

«ونحن في تلخيصنا هذه المواضع قديماً أجرينا العبارة فيها على ما يعطيه مفهوم قوله في بادىء الرأي ـ وهو الذي فهمه المفسرون ـ لنجد بذلك سبيلاً إلى حل الشكوك الواردة فيه. إلى أن ظهر لنا فيها هذا القول. فمن أحب أن يحوّل العبارة فيها إلى ما لا يتطرق إليه الشك فليفعل، وإن أمهل الله في العمر فسنشرح هذا الموضع من كلامه على اللفظ» (تلخيص كتاب القياس، نشر ج. جهامي، ص 213 وما بعدها، نشرة بترورث وهريدي، ص 170 وما بعدها)، وهو ما يفضي بنا إلى المرحلة الأخيرة من أعماله.

وبعد أن فرغ ابن رشد من جداله الكبير ضد كلام الغزالي شرع في ختم مشروعه الذي بدأه بالتلاخيص وتوّجه بتفسير الكتب الخمسة الأساسية. وهو يبحث عن الشراح «المُجيدين» الذين يمثلون المذهب المشائي الخالص والذين لا يتناقضون ولا يناقضون أرسطو نفسه. وينبذ كل ميل أفلاطوني محدث يجده عند سابقيه العرب. وعوض أن يقيم بِنَاءَ الفلسفة من أعلى، أي من علم ما وراء الطبيعة، يطوّرها من أسفل، أي من دراسة العلوم الطبيعية. ويتجاوز حجية النص الأرسطي إلى الحقيقة ذاتها التي هي أرسطو الحقيقي. وبذلك يصبح أرسطو آلة تتحدى بها الفلسفة بصفة نهائية: فقد أيقن أن الفلسفة، بما هي ترجمان العلوم العقلية، لا تقبل إلا المبادىء الواضحة التي يستنتجها العقل، وأنه يجب عليه أن يتوخى طريق البرهان دون سواه، فيُقصي الوحي من مجال فحصه عن الحقيقة المطلقة.

ويستمر بحث ابن رشد عن النصوص الأصلية والصحيحة وعن الشرّاح «المُجيدين»، وخاصة عن الشروح التي تكون على الحرف مثلما كان الشأن في فترة التلاخيص (انظر مثلاً من الأمثلة العديدة الأخرى على ذلك تلخيص السفسطة، نشرة محمد سليم سالم [القاهرة، 1972]، ص 177). ولكنه يقتدي بالشروح المنقولة عن اليونانية والتي خلّفها سابقوه من العرب حتى يتجاوز الصعوبات المتأتية من الشرح على اللفظ، المذهبية منها واللغوية، ويضعها جانباً إذا كانت لا تلائم غرضه (راجع المقاطع التي استخرجها العلوي، المتن، ص 165 وما يليها، من شروحه الثلاثة على كتاب البرهان حتى يبيّن هذا التغيير في موقف ابن رشد). وحتى

الإسكندر الأفروديسي الذي يكنّ له أكبر تقدير لم يهتد إلى الحقيقة دوماً، فهو الذي جعل ابن سينا يغلط (انظر تلخيص السماء والعالم، نشرة العلوي، ص 183)، وهو غلط المحدثين على الغالب: إذ هم يقرأون الشراح عوضاً عن أرسطو نفسه: «ولكن ذلك الذي جعل هذا الرجل [ابن باجة] يضلّ ونحن أيضاً زماناً طويلاً هو كون المحدثين يهملون كتب أرسطاطاليس وينظرون في كتب العارضين [= الشرّاح!] وخاصة [كتاب] النفس، معتقدين أن ذلك الكتاب يستحيل أن يُفهم»[15].

وعندما يتوخى مناهج القدامى، فهو ينبذ ما بلغوه من نتائج منقوصة، كما ينبذ ما قام به المحدثـون من تأويلات جديدة وما أدخلوه من تحويرات تدلّ عن عدم الدراية، وهو يقصد بذلك إعادة النص على اللفظ، وصحة الدليل البرهاني وتناسقه داخل بناء هائل. وكان تقديره لأرسطو يُلْهِمُه بلا انقطاع أن يُثني عليه بعبارات المدح، وهذه نطالعها في إطار المداخل التقليدية (Kephalaia) الثمانية ـ التي تقدّم لتآليف أرسطو واحداً واحداً وفق ما رسمه الإسكندرانيون ـ التي يمهد بها لشـرحـة الكبيـر (= تفسيـر) علـى المقـالات الطبيعيـة (وهـو مـؤرخ فـي سنـة 582/1186)[16]. كما نطالعها في اندفاعه المتحمس ليعبر عن إعجابه في تفسيره على كتاب النفس (حوالي 586/ 1190) عندما يفحص المواضع III، 429،4 ب 29 ـ 430 أ2: «. . . إن العقل هو المعقـول بحد القوة، وليس هو عقلاً بالفعل قبل أن يدرك ما أدرك». وهو يرفض رأي الإسكندر الأفروديسي ثم يقول: «[إن المسألة من الصعوبة بحيث لو لم يوجد قول أرسطاطاليس فيه لكان عندئذ صعباً الوقوف عليه أو لربما [كان] محالاً إلا لو وجد أحد مثل أرسطاطاليس هذا، إذ أؤمن بأن ذلك الرجل كان القانون في الطبيعة والمثال الذي [أ] وجدته

(15) *Comm. mag. De anima*, III, c.30, ed. Crawford, p 470 «الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو»، نقله من اللاتينية إلى العربية الأستاذ إبراهيم الغربي، بيت الحكمة، قرطاج 1997، ص 284 ـ 285)

(16) انظر: النص العبري في: Steven Harvey, "The Hebrew translation of Averroes' prooemium to his *Long Commentary on Aristotle's physics*". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 52 (1985), pp. 55- 84 <p.70>.

الطبيعة لتبيّن الكمال الإنساني الأخير في الهيولات [= العالم الهيولاني][17].

يتخلل هذا الوعي بالحاجة الماسة والملحة كلّ هذا العمل الذي يتّسم بطول النفس، وهو الشروح الكبرى (التفاسير) وكان أول ما أنجز منها تفسير كتاب البرهان (575/ 1180) قبل وفاته بثمانية عشر عاماً: وهو مشروع جعل منه واجبه الأسمى. وهو يشير إلى ذلك ثانية بنبرة فيها تفاؤل بعد أن مرّ على ذلك ما يقارب العشر سنوات عندما كان يكتب شرحه على كتاب السماء والعالم لأرسطو، وهو يبحث دوماً عن الحلول الحاسمة لبعض المشكلات الكسمولوجية التي لها علاقة بما وراء الطبيعة، فيقصـد هذا المعنى ويقول متفائلاً: «ولعلنا إن أنسأ الله في الأجل أن نبين هذا المعنى عند شرحنا كلام أرسطو في هذا العلم على اللفظ، فإن ذلك هو من أعظم آمالي، ولعل الله بفضله ورحمته سيعيننا لذلك الوقت، وييسّر علينا هذا الغرض، إنه منعم كريم» (شرح كتاب السماء والعالم، 1 شرح 90 [مخطوط بالمكتبة الأحمدية بتونس، عدد 5538]، ورقة 70 و = نشرة جرهارد أندريس المصوّرة [فرانكفورت، 1994] ص 47؛ راجع موضعاً شبيهاً بذلك، نفسه 11، شرح 35، ورقة 38 ظ، 22 ـ 24 = نشرة أندريس، ص 210؛ انظر: Endress, "Averroes *de Caelo*", *Arabic sciences and philosophy*, vol.5, n.1, (March 1995), pp. 9-49. [هنا ص 45]، وكذلك العلوي المتن، ص 107). ولكنه في النهاية عندما يفرغ في أواخر حياته من تفسيره لذلك «العلم»، أي علم ما بعد الطبيعة، ييأس من إنجاز عمله في تبيين النموذج المتبع في علم الهيئة وتصحيحه، وهو النموذج الذي قامت عليه كسمولوجيا أرسطو الحقيقية: «وقد كنت في شبابي أؤمل أن يتم لي هذا الفحص وأما في شيخوختي هذه فقد يئست من ذلك إذ عاقتني العوائق عن ذلك» (تفسير ما بعد الطبيعة XII، تفسير 45، نشرة بويج، ص 1664. 2 ـ 3).

---

(17) *Comm. mag De anima*, III, c.14, p. 433-14 «الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو»، ص 260 ـ 261».

– 4 –

هكذا إذن تكوّن ما نسميه بالمتن الرشدي (Corpus Averroicum)، وهو مع ذلك متن لم يُعتبر متناً مكتملاً إلا عند تقبله اللاحق عليه: أي تقبل المتن الموسوعي الذي هو لأرسطو العربي ضمت إليه شروح وكتابات إضافية، كرست الفلسفة التي صاغها أرسطو جاعلة منها تأويلاً متناسقاً وصادقاً لطبيعة العالم المعقولة. وهي فلسفة ابن رشد ذاتها، الذي أنشأ «تفسيره الخاص به وكأنه تفسير أرسطو»[18]. وهي فلسفة أصيلة ومجددة أُنشأت وطُورّت جواباً على إثارة المؤسسة الدينية، وأُسّست على تحليل وفحص مفصل لتقليد الشراح اليونان والعرب جميعه، وقدمت على أنها قُطارة أرسطو الحقيقي النهائية. وهي كذلك موسوعة المعرفة على غرار المتن الأرسطي (Corpus Aristotelicum). وما تبقّى من الموسوعة اليونانية في موسوعة ابن سينا هو تنظيم نسقي للنصوص الأرسطية الأساسية القديمة، تُمّمت بنصوص إقليدس وبطليموس وجالينوس، طبقاً لنسق العلوم الذي استقرّ بالإسكندرية. لقد أقام ابن رشد المتن الأرسطي من جديد باعتباره الحقيقة الواجب تعليمها والمدعومة بالمنهج الصحيح.

وعلى هذه الصورة سيُقرأ ابن رشد بالعربية وكذلك باللاتينية وبالعبرية، في المشرق وكذلك في المغرب. حقاً لم يبق متداولاً في العربية إلا الجوامع والتلاخيص في المنطق والكتابات الطبيعية. وهي النصوص التي قرأها ابن خلدون مع أحد شيوخه الذي لقيه بفاس سنة 755 هـ (1354 م)، وهو أبو الحسن محمد بن أحمد الشريف الحسني التلمساني، وهو الذي تتلمذ بدوره في العلوم العقلية على الآبلي، شيخ العلوم الرياضية الذي كان ابن خلدون يجلّه[19]. ونجد

---

(18) Josep Puig Montada, "Les stades de la pensée naturelle d'Averroès", in *Arabic Sciences and Philosophy*, 7, (1997), pp. 115-37 (أخذت هذه القولة من ص 137).

(19) ابن خلدون (732 ـ 808 هـ/ 1412)، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، نشرة محمد تاويت الطنجي، القاهرة 1370/ 1951، ص 62 وما يليها: تلخيص كتب أرسطو [هكذا] لابن رشد... وانظر أيضاً الصفحات 21 وما يليها 33 ـ 38، عن محمد بن إبراهيم الأبلي (م سنة =

بعض ما أثمرته هذه القراءة مبعثراً في المقدمة[20]. حقاً تشغل فيها أعمال ابن سينا وأعمال مدرسة الغزالي مكان الصدارة، لكن يتضح أيضاً أن كتب ابن رشد المعتمدة في التدريس حاضرة حتى تعطي مدخلاً سريعاً ونسقياً وأصيلاً للنصوص الأساسية في الفلسفة. وكذلك كان الأمر في مدرسة أصفهان في إيران في العهد الصفوي حيث يتجاوز عدد المخطوطات المحفوظة كل ما يوجد في غيرها من مكتبات العالم العربية، حتى وإن اقتصرت هي أيضاً على مختصرات الطبيعة وتلخيصات منطق أرسطو.

ومع ذلك فصحيح أنه حتى في الغرب العربي تراجعت قراءة كتب ابن رشد عن خطاب فلسفي كان لا يعتبر الشريعة تعبيراً مجازياً عن الحقيقة المطلقة (وهو ما كان ابن سينا قد فعله) وإنما يعامل عوضاً عن ذلك النموذج المشائي وفيه عناصر من الأفلاطونية المحدثة، كتعبير مجازي لحقائق الشرع، وتستعمل بذلك لإثبات هذه الحقائق بالعقل، وشهادة ابن خلدون على هذا التطور هو من أوضح الشهادات وأفصحها[21].

إلا أن الخطاب من نوع تهافت الفلاسفة تواصل في الشرق الإسلامي. فابن تيمية الكبير (م 728 هـ/ 1328 م) يلتحق بذلك في كتابه الهائل درء تعارض العقل والنقل، وهو لا يهتم بأدلة الغزالي وأصحابه من الكلام المتأخر وحدها، بل وكذلك بأدلة ابن رشد[22]، وهو ما ينمّ عن قراءة نقدية معمّقة لكتابي تهافت

= 757هـ/ 1356 م)، وهو أهم شيخ تتلمذ عليه ابن خلدون في العلوم العقلية، وهو أصيل أيلة بالأندلس ونشأ بتلمسان ولجأ إلى مراكش (حيث درس مع أبي العباس بن البنّاء)، وكان قد التحق ببلاط السلطان المريني في أواسط القرن الرابع عشر.

(20) المقدمة، نشرة [ايتيان مارك] كواتريمار Quatremère, Paris: Duprat, 1858. أعيد طبعها ببيروت، مكتبة لبنان، 1970، III، صص 112 ـ 117 إلخ.

(21) ابن خلدون: المقدمة، III، ص 121 ـ 124.

(22) نشر درء تعارض العقل والنقل لأول مرة بهامش منهاج السنة النبوية لابن تيمية: بولاق، المطبعة الكبرى الأميرية، 1321 ـ 1322 هـ (1903 [1904؟] ـ 1905)؛ ونشر محمد رشاد سالم نشرة علمية للمجلد الأول، القاهرة: دار الكتب، مركز تحقيق التراث، 1971؛ ونشره المحقق نفسه =

التهافت والكشف عن مناهج الأدلة، ثم كتب المتكلم والفقيه الذي كان في بلاط محمد الثاني (Mehmet II) وهو مُصلح الدين خواجه ـ زاده (متوفى سنة 893/ 1488) كتاباً جديداً عنوانه تهافت الفلاسفة يحكم فيه بين الغزالي وبين الفلاسفة. ثم نجد كتاباً آخر في تهافت الفلاسفة كتبه مُنَافِسُه علاء الدين الطوسي (م 887 هـ/ 1482 م)، لكن الإثنين لا يذكران ابن رشد بصفة خاصة، وقد طبع كتاب خواجه زاده بالقاهرة سنة 1303 هـ/ 1885/ 1886) بهامش التهافتان مع حواش لعلامة عثماني آخر، وهو ابن كمال باشا (متوفى سنة 944/ 1537)[23].

كان مصلح الدين مصطفى بن يوسف خواجه زاده (م 893/ 1488)، الذي سمّاه السلطان مراد قاضي القسطل أستاذاً ببورسة ثم باستنبول وإزنيق، وكان المعلم في الشريعة لمحمد الثاني الفاتح بعد تنصيبه، ثم عينه بايازيد من جديد مدرّساً بالمدرسة السلطانية ببورسة وفي النهاية عُيّن مفتياً[24]. وكذلك ألّف منافسه

= نشرة كاملة، ج 1 ـ 11 [ج 1 = إعادة طبع لنشرة القاهرة]، مكتبة ابن تيمية، 1. المؤلفات، ج 3، الرياض: جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، 1399/1979 ـ 1403/1983. انظر التعليقات على الكشف في الدرء، نشرة سالم، ج 6، صص 212 ـ 249 (منشورة مع نشرة طاهر الجزائري، القاهرة 2، 1328/1910، انظر أسفله، الهامش عدد 67)؛ انظر أيضاً في فهرس الدرء، ج 11، ص 155 وما يليها، الإشارات العديدة إلى ابن رشد عموماً، وص 423 وما يليها، التي تتعلق بالكشف عن مناهج الأدلة ـ وليس هو شرح على الكشف حرّره ابن تيمية مفصولاً عن كتبه الأخرى، مثلما تشير إلى ذلك قائمة المراجع والمصادر التي تحيل إلى نشرة 1910 وطبعاتها المكررة.

(23) عن تفاصيل هذه النشرة راجع الهامش الموالي؛ وراجع عن المؤلفات المخصصة للتهافت A. von Kügelgen dans *Averroismus im Mittelater und in der Renaissance*, hrsg. von F. Niewöhner und Loris Sturlese (Zürich, 1994), p. 364 n.14.

(24) انظر و 322 Brockelmann, *GAL2 II*, 297s, *S II*, 322؛ طاش كبرى زاده، الشقائق النعمانية، صص 153 ـ 167؛ كاتب شلبي، كشف الظنون، ص 519؛ Ismail Hakki Uzunçarsili, Osmanlı tarihi (Ankara, 1947 ـ 62) ii (2 1964) pp. 649- 52، وانظر عن كتابه التهافت Mubahat Türker, *Üç Tehâfut bakımindan felsefe ve din munasebe*ti, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarıh- Cografya Fakultesi yayinları. 102 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956), pp 53-62: 'Hocazâde'nin Tehafüt-ül- Felasifesinin takdimi' (وهو ما يؤكد أن ذكر ابن رشد لم يرد في كتاب خواجه زاده).

علاء الدين الطوسي (م 887 هـ/ 1482 م) كتاب تهافت الفلاسفة أو كتاب الذخيرة في المحاكمة بين الغزالي والفلاسفة، نشرة رضا سعادة، بيروت، 1990). في مناظرة نظمها السلطان؛ وكان إيرانياً نقله محمد الثاني من بورسة إلى القسطنطينية بعد غزوة 1453، وحصل على مدرسة من المدارس الثمانية التي أنشأها الغازي (صحن - ي ثامان). وبعد أن هزمه خواجه زاده، وقد حنق بسبب فشله فعاد إلى وطنه إيران[25] وكمال باشا زاده (شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا المتوفى سنة 940/ 1534)، فقيه وشيخ الإسلام ومدرّس بإيدبرن واستنبول ومراكز عثمانية أخرى، ألف متناً هائلاً في كل الفنون التي كانت معروفة في المدرسة الإسلامية[26].

ونجد كذلك في الوسط العثماني قارئاً لتهافت الفلاسفة عالماً وهو طاش كبرى زاده (901 - 968/ 1495 - 1561) صاحب موسوعة مفتاح السعادة الشهير وكتاب في ثبت الترجمات وهو الشقائق النعمانية، وهو ناسخ مخطوط مكتبة ييني كامي باستنبول (مؤرخ بسنة 943/ 1537)[27].

- 5 -

أما في الغرب فإننا نجد في المدارس اليهودية بأوروبا الجنوبية، وفي الوقت نفسه في التقليد اللاتيني المسيحي، متن مؤلفات ابن رشد وهي تؤلّف مجموعا: متن الشروح (Corpus Commentariorum) منظم حسب التخطيط والتقسيم التقليديين، مضافة إليه مؤلفات في هيئة العالَم وفي علم النفس، كانت هي الأصل

(25) انظر Brockelman, *GAL2* II, 261,SII, 279 الزركلي، الأعلام، 3 V، 162.

(26) انظر Brockelman, *GAL2*II, 597- 602, *SII*, 668-73 <gloses du *Taha fut* no. 94, 161; *E.I.2* IV <1976>, art. "Kemâl Pasha Zâdeh" <V.I. Ménage>.

(27) كان المخطوط ييني كامي 734 Yeni Cami، الذي أرّخه أحمد بن مصطفى بن خليل [أي طاش كبري زاده] في رمضان 943/ مارس 1537 هو الأساس في النشرة الأصلية المعتمدة بالقاهرة، 1302/ 1884 (المطبعة العلمية)؛ انظر بويج Bouyges, "Inventaire" [أسفله الهامش 67] ص 35 عدد 37؛ بويج [ناشر]، ابن رشد، تهافت التهافت بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1930، ص XIV.

في ما سُمّي بالرشدية. والمتن الرشدي الذي ضاع منه جزء هام، بل جزء أساسي، في الأصل العربي، يجب أن يكمّل بترجمات القرون الوسطى، وهذا يصح أيضاً بالنسبة إلى الأعمال التي حُفظت في أصلها العربي. وسأعود فيما بعد إلى النتائج التي تنجز عن هذه الوضعية بالنسبة إلى الناشر الحديث.

ولم يمر جيل واحد على موت ابن رشد (1198) حتى نُقلت كل شروحه على أرسطو تقريباً إلى اللاتينية. وكان أحد القائمين بهذا العمل هو ميشال سكوت (Michel Scot) الذي يكون قد عمل منذ سنة 1220 على ما يبدو في بلاط فريدريك الثاني، وأهدى بعد ذلك بقليل ترجمته لشرح السماء والعالم إلى إيتيان دي بروفونس Etienne de Provins. وهكذا فلا بد أن أهم عمل يضم ترجمات ابن رشد اللاتينية قد وقع في العقود الأولى من القرن الثالث عشر. وكان من بين القرّاء الأوائل غيوم أصيل أوفرنيا Guillaume d'Auvergne (1249) وفيليب المستشار Philippe le Chancelier (1236) وبطرس الإيرلندي Pierre d'Irlande (حوالي 1240)، ثم ألبير الكبير Albert le Grand (1280) وطوما الأكويني Thomas d'Aquin (1274). ورأى هذان التاليان منذ منتصف القرن الثالث عشر في عمل ابن رشد متناً من الشروح كاملاً. وقد تُرجم عدد قليل من الشروح لها قيمة دنيا فيما بعد في القرن الثالث عشر. والشيء القليل الذي تبقّى للمترجمين المتأخرين لا ينتمي إلى صنف الشروح (مثل التهافت)[28].

---

(28) إن فهرست باريس Codex Paris, Bibl. nat , Latin 15.453 مؤرخ بسنة 1243، وهي المجموعة الأولى من شروح ابن رشد إيطالية الأصل وهي لم تكتمل بعد. انظر Fernand Van Steenberghen, "Le problème de l'entrée d'Averroès en occident", dans *L'Averroismo ın Italia* (Roma, 18-20 aprile 1977), Atti dei Convegni Lincei, 40 (Roma: Accademıa Nazionale dei Lincei, 1979), pp. 81- 9، (وانظر عن مضمون المخطوطات الأولى من المتن، صص 82 ـ 84).

وانظر مع ذلك عن نشاط ميشال سكوت وعن علاقاته بفريدريك الثاني وإيتيان دي بروفنس R.-A Gautheir, "Notes sur les débuts (1225- 1240) du permier???", dans *Revue des sciences philosophiques et théologoques*, 66 (1982), pp. 331-4; Raoul Mansellı, "La corte di Federico II e Michele Scot, dans *L'Averroismo in Italıa*, pp 63- 80.

وعن فريديك الثاني والعلماء الذين كانوا من حوله انظر كذلك المجموع المسمى: Le scienze alla corte di Frederico II. Sciences at the Court of Frederick II", *Micrologus*, 2 (1994), =passim; Charles Homer Haskins, "Sciences at the court of the Emperor Frederick II",

وبصرف النظر عن النقاشات التي أثارها النص نفسه وطيلة فترة أطول بكثير من فترة تقبله تقبلاً مباشراً في العصر الوسيط والاصطدامات التي أثارها هذا التقبّل، أصبح أرسطو العربي حسب تفسير ابن رشد، في الترجمات اللاتينية واليهودية، مصدراً أساسياً في كل تعليم إعدادي، وتأويلي ومنطقي، ولكل بيان للعالم الطبيعي وللظواهر الطبيعية بياناً نسقياً، ولكل فحص عن حقيقة الإنسان وعن مبادىء الموجود والعلل الأولى. وكانت اليهودية متشبّعة بعمق بأثولوجيا الكلام والفلسفة الإسلامية في عبارتها العربية، وكانت قد اندمجت في الحضارة العربية بالأندلس، ووضعت في وسط التبادل مع البيئة الفكرية العربية لما كانت حية بالأندلس، وبذلك تقبّلت اليهودية أعمال ابن رشد كلها أو تكاد، بما فيها كتابات المرحلة الغزالية، وتمّ هذا التقبّل باللغة العربية حتى جيل ابن ميمون، ثم استعملت العبرية، وفي النهاية أتمم التقليد اللاتيني ازدهار النصوص المتوفرة ورواجها.

وقد تركز الاهتمام على جوامع الكتب الطبيعية وذلك في الفترة الأولى للمترجمين اليهود في القرن الثالث عشر بأسبانيا وخاصة ببروفنس. وكان يتصدر ذلك نشاط آل طيبون Tibbonides، ثم (حوالي 1300) أشخاص مثل قالونيموس بن قالينوموس Qalonymos b. Qalonymos. وكذلك كان الشأن في العالم العربي. ويبرز بوضوح صف الترجمات المتزايد في أعمال الفلسفة اليهودية في القرن الرابع عشر - وكانت أهمها شروح موسى النربوني Moïse de Narbonne وابن جرسون Gersonide (شارح ابن رشد وأرسطو في وقت واحد). واعتمدت على تلخيصات ابن رشد وجوامعه. وفي القرن الخامس عشر أثرى ذلك استيعاب الأرسطية اللاتينية، وبذلك اكتملت موسوعة الفلسفة اليهودية، وقد اعتمدت على موسوعة ابن رشد إلى حد كبير[29].

= dans Haskins, *Studies in the history of medioeval science* (Cambridge. Mass: Havard University Press, 1927), pp. 242-71.

(29) زيادة على العمل البيبلوغرافي لموريتس شتاينشنايدر: Moritz Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelaters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin, 1893; réimpr. Graz 1956)، وهو عمل هائل بقي لا غنى عنه، ويمكن الرجوع الآن إلى كتاب ماورو زونتا الوجيز=

وفي المدارس المسيحية بأوربا مُنح ابن رشد المترجم إلى اللاتينية أيضا صفة المفسر الذي لا غنى عنه. ثم صار من بعد محل جدال شديد، وآل به الأمر إلى أن أصبح في نظر البعض خصما بلغ به الجحود إلى حد الكفر. وكان مع ذلك المعين الأساسي في معرفة آراء أرسطو، وقد أصبحت متاحة في ترجمات أفضل من الترجمات اللاتينية الأولى لنصوص أرسطو، ووضعت في متناول الطلبة تقليدا في التفسير ثريا وضروريا في فهم نص عسير الفهم في حد ذاته، وكان زيادة على ذلك مقطوعا عن التقليد المدرسي الهلنستي، ومقدما في ترجمات ثقيلة وناقصة، وكان في كل الحالات الممثل الوحيد لبنيان النسق المشائي بكامله، نظرا إلى انعدام مصادر أصلية أخرى. وضم الشارح إلى الفيلسوف، وقد اصطدم منذ البداية بكمية هائلة من النصوص الغامضة بما فيها من إخلال واضطراب، وأصبح المهندس صاحب النسق المتآلف الذي أنار ظلمات التاريخ وأثار بذلك حجية الرجل المثالي «الذي صنعته العناية لتبين أقصى ما يدركه الجنس البشري من الكمال»[30].

وانضافت مصادر وشروح أخرى إلى مصادر ابن رشد وشروحه؛ ومنذ القرن الثاني عشر كان التقليد اليوناني ـ اللاتيني قد بدأ يفسح الطريق أمام الغرب من جديد لبلوغ أرسطو الأصلي والشراح الغرباء عن التقليد العربي ـ اللاتيني. وانضاف إلى ذلك التقليد البيزنطي المتعلق بالنصوص اليونانية وعلماء الهلنستية، الأمر الذي أعطى بذور النهضة الإيطالية وذلك عن طريق مهاجرين انهزموا أمام

= الواضح والذي يقدم كل التفاصيل الأساسية: Mauro Zonta, *La filosofia antica nel Medıoevo ebraico: le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofıcı antichi* (Brescia: Paideia, 1996) ثم يراجع الثبت المحصي الثمين وهو: Giuliane Tamani et Mauro Zonta, *Aristoteles Hebraicus: Versioni, commenti e compendi del* Corpus Aristotelicum *nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*, Eurasiatica, 46 (Venezia: Supernova, 1997).

(30) انظر أعلاه، الهامش رقم 11، وانظر عن المعاني المختلفة للفظي رشدي ورشدية: Miguel Cruz Hernandez. "El averroismo en occidente medieval", dans *Oriente e Occıdente nel medioevo: filosofia e science. Atti* del *Convegno internazionale, 9-15 aprile 1969*, Atti dei convegni Fondazione A. Volta, 13 (Roma, Accademia Nazionale dei Linceı, 1971), pp. 17-62.

الاحتلال العثماني. وفعلا كانت نهضة المذهب الإنسانوي اليوناني على وجه الدقة ترى في التعليم الذي يباشر ببادوفا من القرن الرابع عشر إلى نهاية القرن السادس عشر عودة إلى النص الحقيقي والكامل لأرسطو. وهو تعليم وجد بصفة طبيعية في شروح ابن رشد الكبرى (= تفاسير) تتمته وسنده الطبيعيين. وهذه رشدية كانت حسب ألفاظ رينان «لا تمثل مذهبا، بل اعتمادا على الشرح الكبير في تفسير أرسطو»[31]، أرسطو منظورا إليه باعتباره المصدر الأولي في كل معرفة علمية وفلسفية[32].

وفي إيطاليا في أواخر القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر كانت الغلبة لأرسطو بشرح ابن رشد والمترجم إلى اللاتينية ـ وهي اللغة العلمية المتداولة ـ على أرسطو الإنسانويين (Humanistes) اليوناني. وأفضت الدراسات البادوفية إلى تحوير جذري في ترجمات ابن رشد وكذلك في ترجمات أرسطو وضع في متناول القراء نصوصا أبين وأوضح. وبالتوازي ظهرت ترجمات جديدة كملت بالنقول اللاتينية عن العبرية[33]. وهنا تكون المتن الأرسطي (Corpus Aristotelicum)

---

(31) Ernest Renan, *Averroès et l'averroısme; essaı historique*, 3e éd. revue et augmentée (Paris, 1866), pp. 347ss, 372 = إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، القاهرة 1957، صص 354 وما يليها، 377، وانظر عن النقاش حديث العهد لأحكام رينان، الإحالات في الهامش الموالي.

(32) انظر. Bruni Nardi, *Saggı sull'arıstotelismo padovano del secolo XIV al XVI* (Firenze, 1958), Paul O. Krısteller, "Paduan Averroism and Alexandrism in the light of recent studies", dans *Atti del XII Congresso ınternazionale di filisofia* (Fırenze, 1958), IX· "Aristotelismo Padovano e filosofia aristotelica", pp. 147-55 -Kristeller, *Renaıssance thought* (New York, 1965), II, pp. 111- 18; Antonino Poppi, *Intıoduzione all'arıstotelismo padovano* (Padova, 1970), Charles B. Schmitt, *A crıtıcal survey and bıblıography of studies on Renaıssance Arıstotelıanısm*, 1958- 1969, Saggi et Test, 11 (Padova, 1971), v. chap. VIII, p. 106s "The continuıty of the Medieval Arabıc traditıon ın the Renaissance". le même, "Renaissance, Averroısm studied through the Venetian edition of Aristotle-Averroes (wıth particular reference to the Giunta edition of 1550-2)", dans *L'Averroısmo in Italia* <v. *supra*, n.28>, pp. 121-42, Francescha Lucchett, "Recentı studi sull'averroismo padovano", dans *L'Averroısmo ın Italia*, pp. 91-142.

(33) Ernest Renan, *Averroès et l'averroisme*, p. 377, = إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص =

مشروحا من ابن رشد الشارح، محررا، وأثبتت فيه فهارس تحليلية هي مفاتيحه. وكان ذلك ضمن دائرة العلماء الملتفين حول أُغسطينو نيفو (Agostino Nifo, Augustinus Niphus) (1460/ 70 ـ 1538)، ثم مارك ـ أنطوان زيمارا (Marc-Antoine Zımara) (حوالي 1465ـ 1532) وآخرين[34]. وقد أثمرت جهود الناشرين المتتالين وإضافاتهم ومراجعاتهم متنا مشروحا اكتمل شيئا فشيئا. وقد شرع في ذلك منذ النشرات الأولى لأعمال أرسطو (*Aristotelis Opera*) ببادوفا في 1472 ـ 1474 على يد لورنزو كانوزيو (Lorenzo Canozio) وبالبندقية سنة 1483 على يد نيكوليتو فارنيا (Nicoleto Vernia) الذي أكمل النشرة السابقة، وبالبندقية سنة 1489 على يد برناردينو أصيل تريدينو (Bernardino de Tridino) مع ملحق (وهو مقدمات لكتاب الأخلاق) على يد ليوناردو بروني (Leonardo Bruni)، وبالبندقية سنة 1495 على يد أغسطينو نيفو. وكان نيفو في شبابه رشديا حقيقيا في روحه، لا يكتفي بإعادة طبع الأعمال (*Opera*) سنة 1495 ـ 6، وإنما شرح هو نفسه تهافت التهافت المترجم إلى اللاتينية[35].

ولم توضع نشرة لورنزو كانوزيو (Lorenzo Canozio) بعد في إطار المتن الرشدي (*Averrois Opera*) ولم تحمل هذا العنوان، وإنما كانت نشرة في أجزاء

= 382؛ C.B. Schmit, "Renaissance Averroism studıed through the Venetıan edıtion of Aristotle- Averroes" <v. note précédente>, p.126s.

(34) عن نيفو راجع: إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 372، 382؛ = Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 367, 377 وعن زيمارا راجع *Averroès et l'averroısme*: 373 وما يليها = ابن رشد والرشدية، ص 378؛ Francescha Lucchetta, «Recenti studi» ,<v. supra, n.32>, pp. 110ss, sur Nıfo, pp. 111- 18, sur Zimara, p.119.

(35) F. Lucchetta <v. note 32> p. 110; C.B. Schmitt <v. note 32>, p.128؛ ويراجع فيما يخص هذه الحركة عموماً وبقية النشرات المختلفة لمتن أرسطو *Aristotelis Opera* مع شروح ابن رشد، F. Lucchetta, "Rencenti studi sull'averroismo padovano", dans *L'Averroısmo in Italıa*, pp. 91-142 <v. supra note 32>, p 110; C.B. Schmitt, "Renaıssance Averroism sudied through the Venetian edition of Aristotle- Averroes (wıth partıcular ıeference to the Giunta edition of 1550-2, dans *L'Averroismo in Italia* <v *supra*, n 32>, p.128.

منفصلة للطبيعة، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، والنفس، والحاس والمحسوس (مع كتاب جوهر الفلك *De substantia orbis*) لابن رشد[36].

ونشر نيكوليتو فارنيا (Nicoleto Vernia) (1420 ـ 1499) نشرتين متتاليتين بالبندقية[37]. وقد نقد ابن رشد معتمداً ترجمات جديدة يونانية ولاتينية للإسكندر الأفروديسي، وثامسطيوس وسمبليقيوس[38].

ثم النشرة التي أعدها أغسطينو نيفو سنة 1495 ـ 1496[39].

وبقيت البندقية أهم مكان في الطبع وتكاد تكون بدون منازع، وذلك بإشراف العلماء البادوفيين[40]. وقد بلغت هذه الجهود أوجها في النشرة الكبيرة التي نشرها الأخوان جوفان ماريا (Giovan Maria) وتومازو (Tommaso) جونتا (Giunta)

---

(36) انظر: *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, 2 (Leipzig. Hiersemann, 1926), no. 2443 (p.640-, 2357 (p.588s), 2388 (p.608), 2423 (p 628), 2349 (p 582s), 2427 (p.613); Edward F. Cranz, "Editıons of the Latin Aristotles accompanied by the commentaries of Averroes" <n.27>, p 117s, G. Antonelli, *Sulle opere di Aııstotele col commento dell'Averıhoe ımpresse ın Padova dal Canozio neglı anni* 1472,73 e 74 (Ferrara, 1862) <cıté par C.B Schmitt, l.c., p. 128 n.29>.

(37) انظر: *Gesamtkatalog Wiegendıucke*, 2, no. 2337-8 (p 563-8).

(38) انظر: *Cambridge History of Renaıssance Philosophy*, ed. Charles B. Schmitt (Cambrıdge Combidge University Press, 1988), p.492-4, 839، وانظر عن نشرته سنة 1483 على الخصوص R. Hıssette, "Le corpus averroicum des mss vaticans urb. lar. 220 et 221 et Nicoleto Vernia", dans *Miscellanea Bıbliothecae Apostolicae Vaticanae III* (-*Studi et Testi* 333, 1989), pp. 257-356; "En marge des éditions de la Métaphysıque d'Averroès: sur les traces de Nicoleto Vernia", dans *Medioevo* 13 (1987), pp. 195-221; Eckhard Kessler, "Nicoleto Vernıa oder die Rettung eines Averroisten" dans *Averroısmus* <*supra*, n.32>, pp. 269-90.

(39) انظر عن هذه النشرة: *Gesamthatalog der Wiegendrucke*, 2, no 2340 (p. 572-4; F. Lucchetta, l.c <*supra*, p.32>, pp. 111-18, Eckhard Kessler, "The intellectıve soul", dans *Cambrıdge History of Renaıssance Phılosophy* <v.*supra*>, pp 485-534, 828; Lisa Jardine, *ibıd* , pp 173-98 (e ı particulier pp. 195-7-; Heinrich C Kuhn, "Die Verwandlung der Zerstorung der· Berr ɜrkungen zu Augustinus Niphus' Kommentaı zu *Destructio destructionum* des Averroes" dans *Averroismus* <*supra*, n.23>, pp. 269-90 <en partıculier p 280s>.

(40) يبدو وكأن نشرات مطبعات ليون تتفرّع عن نشرات البندقية. انظر: C.H Schmit, "Renaissance Averroısm" <*supra*, n.31>, p.128; *ibid.* n.28 sur la presse hébraıque de Riva di Trento.

والتي تمت في 1550 ـ 1552 وأعيد طبعها مرارا عديدة[41]. وكانت تتضمن نسبة من أعماله أكبر مما أمكن أن يوجد أبدا في مجموعة مطبوعة[42]. وكان تومازو جونتا تحدوه روح إنسانوية حقا، روح الترجمان واللغوي، ويتجلى في الحرص على توفير نص كامل واضح وأصلي في الرسالة التي يقدم بها المجلد الأول. ويتصدى بصراحة لاحتقار العرب الذي كان الإنسانويون يبدونه: مثل بترارك Petrarque وكثير من معاصريه من القرن السادس عشر[43] «وكأنهم أقسموا بلغة أهل اليونان. . . أنهم يفضلون الغلط معهم على الصواب مع المتوحشين»[44]. فهم يجهلون إسهام العرب في تلقي التراث اليوناني ونقله وتأويله، زيادة على فضل ابن رشد: «ويقين أن هذه الأجزاء التي أهملها أرسطاطاليس فحص عنه إنسان آخر بتمعن أكثر وأثبتها على أسس أصحّ»[45]. فبهذا الاعتبار لم يعل أحد على ابن رشد منذ وفاته، وقد مرت عليها أربعة قرون[46].

وتواصل هذا التتويج في النشر في الرشدية البادوية طوال فترة انتقاله من الأرسطية اللاتينية إلى أرسطية الأصول اليونانية، وقد استلهم في بدايته من ابن رشد

---

(41) Renan, *Averroès et l'averroisme*, p.378 = إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 382؛ Charles B. Schmitt, "Renaissance Averroism studied through the Venetian edition of Aristotle-Averroes (with particular reference to the Giunta edition of 1550-2)" <*supra*, n.31>. وانظر عن التفاصيل البيبلوغرافية عن النشرات المتتالية، Edward F. Cranz, *A bibliography of Aristotle editions, 1501- 1600* (Baden- Baden, 1971); idem, "Editions of the Latin Aristotle accompanied by the commentaries ol Averroes", dans Edwzrd P. Mahoney (ed), *Philosophy and Humanism: Renaissance essays in honour of Paul Oskar Kristeller* (Leiden, 1976), pp. 116-28.

(42) Charles B. Schmitt, "Renaissance Averroism" <*supra*, n.32>, p.137

(43) C.B. Schmit, *ibid.*,p. 133 et note 53. وهو يحيل على P.O. Kristeller, "Humanism and scholasticism in the Italian Renaissance", *Byzantion*, 17 (1944-5), 346-74- Kristeller, *Studies in Renaissance thought and letters* (Rome, 1956), pp. 553-83.

(44) C.B. Schmitt *ibid.*, p. 133, n.56.

(45) C.B. Schmitt *ibid.*, p. 134, n.59.

(46) C.B. Schmitt, *ibid* , p.140. (النص مذكور في الهامش 85).

وأدى إلى استعادة الشروح اليونانية على أرسطو *Commentaria in Aristotelem Graeca* جميعها، وهي للإسكندر الأفروديسي، وثامسطيوس وسمبليقيوس، وهو انتقال من السكولائية Scolastique الأرسطية إلى روح المذهب الإنسانوي (Humanisme)، وهو انتقال في آخر الأمر إلى تأليفية أفلاطونية محدثة حطمت أغلال النسقية المشائية وحلت محل الأرسطية الخالصة. وهنا يكتمل المتن الرشدي في الرشدية الأوروبية، وهنا يقف تاريخه[47].

- 6 -

ومنذ عصر النهضة الأوروبية أثارت المشائية الرشدية ردَّ فعل شديد على مذهب اعتبر مشبوها فيه حتى ذلك الوقت، ثم تلا ذلك كرهٌ عنيف لدى أصحاب العقول الظريفة من دارسي اليونانية، توجه على ما يسميه رينان «أسلوب الكلمات الجافية الشائك، وهذه المناقشات الدقيقة وهذا الإسهاب، أي هذه الأمور التي لا يمكن الدفاع عنها»[48]، وحتى «ذلك التعليم الجافي المبهم الذي صار أضحوكة»[49]. إلا أن رواد قرن الأنوار هم الذين أجهزوا على سلطة أرسطو وشارحه العليا التي بقيت بلا منازع طوال قرون، إذ كان همّهم تجديدَ الفلسفة والنظر برؤية جديدة إلى تاريخ الفكر. والشواهد التي جمعها ناشرو بادوفا وفيها

(47) تواصل التعليم الرشدي على يد اياكوبو زبريلا Iaccopo Zabarella (1533-1589) الذي كان يشغل كرسي بادو من 1564 إلى 1589، وعدد من معاصريه، حتى خليفته تشيزاري أنتونيني Cesare Antonini (راجع Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, pp. 400-16 = إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 403 ـ 417، مع تركيز على الجانب المنطقي والمنهجي من الرشدية، انظر. W.F. Edwards, 'The Averroism of Iacopo Zabarella', dans *Atti de XII Congresso internazionale de filosofia*, IX <*supra*, n.32>, pp 91-107; *Idem*, 'Iacopo Zabarella: a Renaissance Aristotelian's view of rhetoric and poetry and their relation to philosophy', dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age: Actes du 10e Congrès international de philosophie médiévale* (Montréal, Paris, 1969), pp. 843-54.

(48) Ernest Renan, *Averroès et l'averroisme*, p. 392 = إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 396.

(49) راجع *Ibid.*, p. 400 = إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 403.

يشيد ابن رشد بخصال أرسطو ويمجده باعتباره يجسد أرقى ما يصل إليه الكمال الإنساني، ومدائح أرسطو التي خلصها آخر المدرسيين (من أمثال اليسوعي البرتغالي بينيتو بيرايرا Benito Pereira 1535 ـ 1610)[50] من المصادر ذاتها، استعيدت بطريقة تنم عن خبث ووجهت ضد الفيلسوف العربي ليشتم بها. فيرى بيار غاساندي (Pierre Gassendi 1592- 1655) مؤلف مقالات ضد الأرسطيين في شكل تناقضات (نشرت سنة 1624)[51] أن ابن رشد هو الناطق باسم كل من هم «عبيد أرسطو الذين بلغ بهم الأمر إلى أن فقدوا تماما أثمن الأشياء، ألا وهي الحرية الفلسفية»[52]؛ ويذكر نيقولا مالبرانش Nicolas Malebranche (1638 ـ 1715) في كتابه البحث عن الحقيقة (Recherche de la verité) (المنشور في 1674 ـ 1675)[53] يذكر عبارات الثناء نفسها التي قالها ابن رشد في أرسطو، ويستشنعها ويقول: «حقا، أليس من يتكلم بهذه الكيفية مجنونا ولا بد، أليس تعنّت هذا المؤلف إلا انحطاطا وجنونا؟»[54].

وهذه هي في الحقيقة الأقوال نفسها التي سيستعيدها مؤلفو القرن التاسع عشر للسخرية من ابن رشد، وتكرار إحالات خاطئة في جزء منها يجعل من السهل

---

(50) كان أستاذا بالمعهد الروماني Collegio Romano وفيه نشر سنة 1576 كتابا في العلم الطبيعي الأرسطي يعتمد في التدريس وهو: *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri XV*، وكان له رواج فطبع مرارا عديدة. انظر: Charles B. Schmitt, 'The rise of the philosophical textbook', dans the *Cambridge History of Renaissance philosophy <supra, p. 29>*, pp. 792- 804 (pour Pereira: p. 799 et appendice, p. 830).

(51) *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot (Paris: Vrin, 1959); cf. Olivier Bloch, "Pierre Gassendi", dans *Dictionnaire des philosophes* (Paris, 1984), pp. 1009-12.

(52) Gassendi, *Dissertationes* <v. note précédente>, livre I, *exercitatio* II, 2.p. 50]51.

(53) Malebranche, *Oeuvres complètes*, sous la dir. de A. Robinet (Paris: Vrin, 1958-67), tome I: *Recherche de la vérité; où l'on traite de la nature de l'homme et de l'usage qu'il doit en faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, éd. par Geneviève Rodis-Lewis; V.G. Rodis-Lewis, *'Nicolas Malebranche', dans Dictionnaire des philosophes* (Paris, 1984), pp. 1720-7.

(54) Malebranche, *Recherche*, <v. note précédente>, II.2, chap.6, p. 298-53.

التعرف على مصادرها المباشرة ـ وهذا هو الشأن بالنسبة إلى الأقوال التي نقلها غاسندي عن بيرايرا، ونقلها مالبرانش عن بيرايرا، وأخذها رينان[55] عن مالبرانش، وأخذها جلسون[56] Gilson عن رينان، وأخذها عبد الرحمن بدوي[57] عن رينان بدون إشارة إلى مصادره، وأخذها أخيرا آلان دي ليبيرا Alain de Libera بالإحالة على مالبرانش. أما الكاتب الأرجنتيني جورج لويس بورجاس Jorge Luis Borges فيلمح إلى هذا المنهج في روايته ضالة ابن رشد (La busca d'Averroes)، عندما يشير إلى حيرة الشارح أمام الترجمة العربية لكتاب أرسطو في «الشعر»، وهو شارح لعل غرضه كان «تأويل كتب أرسطو على غرار تأويل العلماء للقرآن»[58].

ولنرجع إلى موضوعنا تظهر قراءة ابن رشد في عدد النسخ من المخطوطات، وفي الإحالات التي فيها إجلال أو جدال، ثم في نشر أعماله، ولا تتجاوز هذه القراءة حدود البحر الأبيض المتوسط. ولا يعود الفضل في اكتشافه الأخير وفي الشروع من جديد في نشر أعماله لا إلى استمرار الاهتمام بأرسطو وبالتقليد التفسيري المشائي (باستثناء التقدير الذي صرح به لايبنتز Leibniz ثم كانت Kant لابن رشد، في مقابل عبارات الفضاضة التي قالها هيجل في «دروس في تاريخ الفلسفة» والتي مردها عدم الفهم»[59]، ولا إلى استمرار برنامج المدرسة التعليمي بالمشرق والذي لم يدمج الفلسفة إلا باعتبارها مدخلا إلى غيرها من العلوم وقد جعل منها الغزالي وفخر الدين الرازي من لوازم الموسوعة العربية ـ الإسلامية.

---

(55) Ernest Renan, *Averroè et l'averroisme*, p. 54-56 = إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 70 ـ 72.

(56) Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, 2ème èd. (Paris. Payot, 1947), p. 361.

(57) Abdurrahman Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, t 2 (Paris: Vrin, 1972), pp. 762s.

(58) Jorge Luis Borges, 'La busca de Averroes" <La quête d'Averroés'>, dans Borges, *El Aleph* (1949), cité d'après *Prosa completa* (1936-1975), vol 2 (Barcelona, 1985), p.304.

(59) Georg Wilhem Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, Werke, 19 <auf der Grundlage der *Werke von 1833-45*> (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), p. 522s.

ونقول ذلك باستثناء حالتين ـ يجب ذكر الاهتمام المستمر بابن رشد من العلماء اليهود باعتباره مصدرا وحجة في الفلسفة اليهودية (وأقتصر هنا على ذكر موريتس شتاينشنايدر Mortiz Steinschneider، الذي يعيد عمله البيبليوغرافي الضخم رسم تاريخ هذا الاستمرار وأبعاده). ثم لا ينبغي أيضا أن نهمل استمرار الاهتمام من العلماء العثمانيين بالخطاب الفلسفي، وكاد أن يُنسى اليوم، والذي يرجع إليه الفضل في نهاية الأمر في صدور «التهافتان» والشروح العثمانية التي سبق ذكرها، وكان ذلك سنة 1885. وقد أفضى هذا الاهتمام إلى أن يكتشف مؤلفو النهضة ابن رشد من جديد باعتباره مؤلف فصل المقال وكتبا أخرى وموضوعها طابع الشريعة العقلي.

ـ 7 ـ

وإنما كان الاهتمام التاريخي والفيلولوجي وحتى الأثري بالحضارات الأجنبية من حيث عبقرية الشعوب الخاصة بها وإبداعها الأصيل التي أثرت به الحضارة العالمية، وهو اهتمام أثاره قرن الأنوار والرومانسية الأدبية، وهو الاهتمام الذي صاغه يوحنا جاكوب رايسكا (Johann Jacob Reiske) معاصر لسينغ (Lessing) في تقديره لتاريخ الإسلام وآدابه، وهو الاهتمام الذي أدى برايسكا أولا، ثم بيوحنا ليبيرخت فلايشر (Johann Leberecht Fleischer) (تلميذ سيلفاستر دي ساسي Sylvestre de Sacy) ثانيا إلى فصل دراسة اللغة والآداب العربية فصلا نهائيا عن دراسة الكتاب بالفيولوجيا المقدسة[60].

وكانت أول نشرة حديثة لأعمال ابن رشد ظهرت بأوروبا هي النشرة الشهيرة لفصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة وما عرف بالضميمة، وقد أنجزها ماركوس جوزيف ميلر (Marcus Joseph Müller) سنة 1859 بمناسبة الذكرى

(60) Johann Hacob Reiske, *Oratio studium arabicae lnguae commendans*, dans Ioannis Iacobi Reiske *Coniecturae in Lobum et Proverbia Salomonts cum eiusdem oratione de studio arabicae linguae* (Lipsiae, 1779), pp. 219-91; cf. Johann Fuck, *Dte arabischen Studien in Europa* (Leipzig: Harrassowitz, 1955), p 108-24.

المئوية لتأسيس الأكاديمية البافارية للعلوم، وألحقت بها ترجمة ألمانية سنة 1875[61]. وكانت هذه الأعمال ثمرة بعثة علمية إلى اسبانيا (1850 ـ 1858) مَوَّلها ملك بافاريا وتنقيب الناشر في خزائن مكتبة الأُسكوريال ـ وقد أتاحها للبحوث فهرست المسيحي الماروني ميكاييل الغزيري (Michael Casiri) الذي صدر في 1760 ـ 1770، والذي كاد أن يكون مجهولا خارج أسبانيا، وقد تبع نشرة ميلر عدد من الرسائل الصغيرة بالعبرية نشرها تلامذة شتاينشنايدر، ثم الأهم من ذلك هو ما أنجز بفضل أعمال الإيطالي فاوستو لاسينيو (Fausto Lasinio) (1831 ـ 1914)[62] أستاذ اللغات الكلاسيكية والسامية ببيزا وفلورنسا في ما بين 1872 و 1875، والذي نشر النصوص العربية والعبرية للشروح على كتابي أرسطو الشعر والخطابة، مع مقتطفات من الأعمال المنطقية.

ولم يكن أرنست رينان في كتابه ابن رشد والرشدية (Averroès et l'averroïsme) (1852)، ولا سالومون مونك Salomon Munk في أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية Mélanges de philosophie juive et arabe (1859) على

(61) *Philosophie und Theologie von Averroès*, hrsg. von Marcus Joseph Muller, Monumenta Saecularia hrsg. von der Kgl Bayerischen Akademie der Wissenschaften zur Feier ihres hundertjahrigen Bestehens am 28. März 1859,I Classe; 3 (Munchen, 1859, réimp. Osnabrück: Biblio, 1974; nouvelle édition (avec une postface de Matthias Vollmer): Weinheim: VCH/Acta Humaniora, 1991. وظهرت الترجمة الألمانية بالعنوان نفسه بعد سنة من وفاة هذا العالم بميونيخ (Munchen: Franz, 1857) وكان ميلر (1809 ـ 1874) مختصا أيضا في الدراسات الإيرانية (باللغة البهلوية) وكان يدرس أيضا أثناء إقامته بأسبانيا شعر الموريسكيين العربي: راجع ترجمة سيجفريد C. Siegfried في *Allgemeine Deutsche Biographie* (Leipzig, 1885, réimp c.22p 651s Berlin, 1970) (وقد أعيدت في النشرة الجديدة للترحمة الألمانية على يد فولمر M Vollmer، ص 183 وما يليها).

(62) G<iogio> L<evi> D<ella> V<ida> : Fausto Lasinio , in *Enciclopedia Italiana* ; 20 (Roma, 1933), p.559، كان لازينيو في بداية الأمر مستخدما في Biblioteca Laurenziana بفلورنس، ثم أصبح أستاذا لليونانية واللغات الشرقية بجامعة سيانا Siena سنة 1858، وللغات الهندوجرمانية بفلورنس سنة 1859، وللعات السامية ببيزا سنة 1862، ثم بفلورنس بداية من سنة 1873 (حيث كلف أيضا بالتدريس باللغة العربية)

علم بنص ميلر[63]. وإنما كانت النشرات الأولى المطبوعة بالقاهرة هي التي استفادت مما كشف عنه المستشرقون[64]. ونقول للتذكير إنها كانت مرفقة بما كان شائعا في التقليد العثماني. وتبعت تلك النشرات أول نشرة لجوامع الميتافيزيقا وقد أصدرها حوالي سنة 1907 فقيه عالم دمشقي هو مصطفى القباني معتمدا فيها على مخطوط القاهرة[65]. ولم يشر أحد باستثناء الشيخ طاهر الجزائري، وهو أيضا من دمشق (وبها توفي سنة 1920) وشارك في تأسيس مكتبة الظاهرية بدمشق والخالدية ببيت المقدس، إلى أهمية هذا المخطوط سنة 1902. وهو نفسه الذي

---

(63) يذكره ريناں في الطبعة الثالثة لكتابه ابن رشد والرشدية (سنة 1866).

(64) طبع الفصل والكشف والضميمة بالقاهرة سنة 1313 هـ/ 1895 ـ 1896 (المطبعة العلمية)، 1317 هـ/ 1899 م (مطبعة الآداب والمؤيد؛ الفصل والضميمة فقط). وفي سنة 1319 هـ/ 1901 ـ 1902 (الطبعة الحميدية المصرية) حسب نشرة ميلر، مع تصحيحاته والأخطاء المطبعية:
راجع Léon Gauthier, Recueil de Mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIVè Congrès des Orientalistes (1905), p. 269ss; idem, La *Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie* (Paris, 1909), p. 33 n.2; Max Horten, 'Berichte ürber Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der arabischen Philoshophie, II', *Archiv für Geschichte Der Philosophie*, 20 =N.F. 13 (1907), pp. 236-72 (p.260f); idem. *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam*, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen: 119 (Bonn, 1913), p 14 n 1; Maurice Bouyges, 'Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age, V. Inventaire des textes arabes d'Averroès', *Mélanges de l'Unversité Saint-Joseph, 8* .(Beyrouth, 1922), p.37f., no 46,48

(65) قباني [ناشر]، كتاب ما بعد الطبيعة: وهو القسم العربي من تلخيص مقالات أرسطو [!]، القاهرة، د. ت (المطبعة الأدبية)؛ راجع: Max Horten, 'Berichte uber Neuerscheinungen ,*supra*, n.64>, p.259f. Maurice Bouyges, 'Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen âge, III: *L'Epitomé de Métaphysique* d'Averroès deux fois édité en arabe et traduit', *Mélanges de la Faculté orientale de l'Unversité Saint- Joseph de Beyrouth*, 7: 1941-1921 (Beyrouth, 1921), pp. 399- 404 (p.402); idem, 'Inventaire' <v. *supra*, n.64>, p 26, no.16، وانظر نفسه، ص 14 وما بعدها، عدد 15 عن المخطوط حكمة وفلسفة 5 بدار الكتب المصرية. أما نشرة Carols Quiro's Rodriguez (Compendio de *Metafisical* Averroes: texto arabe con traduccio'n y notas <Madrid 1909> فقد أعدت وهي مستقلة عن نشرة قباني، وذلك بالاعتماد على مخطوط عدد 37 بالمكتبة القومية بمدريد ms. Gayangos, no. 36, v. Bouyges, 'Inventaire', no.18

استوحى من كتاب ابن تيمية العميق درء تعارض العقل والنقل[66] ليحرر الهوامش على الكشف عن مناهج الأدلة[67].

وكان أول مشروع رُسِمَ بطريقة نسقية هدفه إحصاء أعمال ابن رشد ونشرها على المدى الطويل، طبقا للمناهج النقدية المتبعة في الفيلولوجيا النصّية، قدمه عالم يسوعي وهو موريس بويج من جامعة القديس يوسف ببيروت منذ سنة 1922. والمشروع الثاني الذي خُطط على مستوى أكثر اتساعا ونسقيه كان يقصد إلى نشر سلسلة الأعمال الكاملة التي تضم متن الشروح (Corpus Commentariorum) المؤلف من نشرات البندقية، وقد أنشأه وطوره العالم اليهودي الأمريكي هاري أوسترين وولفسون (Harry Austryn Wolfson) وقدمه إلى أكاديمية أمريكيا للعصر الوسيط سنة 1931.

إلا أن حصر الأهداف في المشروعين كان محدودا في أول الأمر. وقد ابتدأ بويج بفهرس كامل أحصى فيه نصوص ابن رشد العربية ونشره سنة 1922[68]. وسعى بذلك إلى الجانب العربي من هذا المشروع. وفي سنة 1927 افتتح سلسلة من النشرات عنوانها المكتبة العربية المدرسية (Bibliotheca Arabica Scholasticorum) وهو عنوان كان يتضمن برنامجا كاملا: وهو أن يجعل في

---

(66) انظر أعلاه، الهامش رقم 22.

(67) وهي هوامش أعيد طبعها في كتاب فلسفة ابن رشد [الفصل والكشف والضميمة، دائما حسب نشرة ميلر] القاهرة 13282هـ/ 1910 م، انظر: Bouyges 'Inventaire" p 38 no 50; Rosemann 'Averroes: a catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards', *Bulletin de philosophie médiévale*, 30 (Louvain- la Neuve. Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, 1988), pp. 153- 221, no. 113 وعن طاهر الجزائري (1851، توفي في 8 جانفي 1920) انظر خير الدين الزركلي، الأعلام (بيروت، 1980)، ح 3، ص 221 وما يليها. وقد كتبت تعليقات الشيخ طاهر بهامش نسخة من نشرة ميلر كان يملكها، وهي نسخة توجد بمكتبة أحمد تيمور (وهي اليوم بدار الكتب المصرية).

(68) Maurice Bouyges, 'Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age, V. inventaire des textes arabes d'Averroèss', *Mélanges de l'Université Saint- Joseph*, 8 (Beyrouth, 1922), pp. 3-54; avec un appendice, 'Abditions et corrections', *ibid.*, 9 (1923-4), pp. 43-8.

المتناول النصوص العربية الأصلية المعروفة والتي كانت المدارس الأوربية في العصر الوسيط قد استعملتها في ترجماتها اللاتينية. وفي كل مجلد توجد في مقابل الصفحة التي فيها العنوان قائمة النشرات التي صدرت والمزمع إصدارها، مصحوبة بالإحالات على شواهد تقبّل هذه الكتب في العصر الوسيط. وقد افتتحت سلسلة النشرات التي شرع فيها بويج بتهافت الغزالي طبعا، وتواصلت بنشر تهافت التهافت (سنة 1930)، وتلخيص المقولات (وهو شرح وسيط على كتاب المقولات لأرسطو)، وتُوّجت في النهاية بتفسير ما بعد الطبيعة، وهو عمل صاحب الناشر حتى وفاته سنة 1951.

وأمام مآثر الأب بويج الرائعة، وهو صاحب نشرات نموذجية أُعتمد فيها على كل الشواهد المتوفرة ـ أي المخطوطات العربية وكذلك ترجمات العصر الوسيط ـ وأُشيد بها على أنها روائع في الدقة، ولها من التعليقات النقدية الثرية إلى درجة ينبغي فيها التحفظ من أن يختفي على القراء الأهم خلف المهمّ، يتضح من ذلك أن إعادة تكوين نصوص صحيحة لأعمال أبي الوليد التي صحت نسبتها إليه في آجال معقولة كان يتطلب مجهودا جماعيا عالميا من المختصين الذين يهمّهم الأمر. إلا أن التخطيط الذي رسمه هـ. أ. وولفسون سنة 1931 كان محدودا ـ وهو تخطيط لنشر متن شروح ابن رشد على أرسطو[69] Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem، والذي شرع في إنجازه منذ سنة 1949 بإشراف من الأكاديمية الأمريكية للعصر الوسيط Mediaeval Academy of America. إن تسمية المشروع في ذاتها تعبر عن حدوده: كان القصد منه إعادة تكوين متن الشروح (*Corpus Commentariorum*) وحده، كما حصرته النشرات المطبوعة في القرن السادس

(69) H.A. Wolfson, 'Plan for the publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*', *Speculum*, 6 (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1931), pp. 412-27 puis 'Revised plan for the publication of a *Corpus Commentariorum Averrios in Aristotelem" ibid.*, 38 (1963), pp 88-104; 'Corrigendum', 39 (1964), p. 378; réimprimé dans Wolfson. *Studies in the history of philosophy and religion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), vol.1, pp. 430-54.

عشر. وحتى إذا بسطت أبعاد اللغات المتعددة التي عليها النصوص العربية واللاتينية والعبرية، وهي أسس ضرورية في وجود متن كامل وصحيح، فإن منظور وولفسون إلى ابن رشد بقي هو نفسه منظور أوروبا العصر الوسيط وما بعد الوسيط.

وتُصُوّر التخطيط الشامل الذي وضعه وولفسون على أنه رؤية تأليفية تشمل قرونا عديدة إذ أنها تتناول «بنية الأنساق الفلسفية وتطورها من أفلاطون إلى سبينوزا» (Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza)، وأدمجت في هذا التخطيط أعمال ابن رشد من حيث هو فيلسوف عربي مسلم، وهذه الأعمال لا تتلاءم تماما مع هذه المجموعة المتصلة التي توحي بها هذه العبارة. فهو يبيّن في التمهيد أن ابن رشد لم يعمر طويلا في الأصْل العربي وآل الأمر في ذلك إلى اختفاء العمل الفلسفي لدى الشعوب ذوي اللغة العربية «اختفاء مفاجئا»، وهو اختفاء تلازم وموت ابن رشد. وهو حكم مشبوه فيه بدون شك، إلا أنه أدى بوولفسون إلى أن يعامل ابن رشد على أنه مؤلف عبري ولاتيني مجنس» (Averroes as a naturalized Hebrew and Latin author). وعن هذا الحكم تولد مشروع في النشر مجزء ومفصل ومنظم في أبواب يعالج فيها كل ناشر نصه وكأنه كان مفصولا عن المجموع.

ويتواصل المشروع الذي رسمه وولفسون بإشراف اتحاد المجامع العالمي. وهو مستمر في شكل أقسام تتقاسم العمل. وهو توزيع مناسب، إذ الحقّ هو أن الكفاءات الفيلولوجية يختلف فيها العلماء وأن ابن رشد لعب دورا خاصا في كل ميدان تاريخي أو اجتماعي. فشهد نصف القرن المنصرم نتائج هامة: الشروع في أعمال هائلة في نقد النصوص، وصياغة أدوات لطيفة ودقيقة في تحليل المصادر. أما ابن رشد الفيلسوف، بما هو كذلك، فقد غاب عن الأعين، وهو الذي بذل قصارى جهده في فهم أرسطو من جديد وكان يروم بذلك صياغة فلسفة غير قابلة للدحض، وكان تطوره الفلسفي موضوع أعمال أحد الرواد كثيرا ما يستشهد به وقلما يقرأ، وهو المأسوف عليه جمال الدين

العلوي[70]. ومن ناحية ينظر إلى كتاب فصل المقال على أنه فصل المقال، وهي كلمة فصل قالها صاحبها في وقت كان لا يزال بعيدا من غايته. ومن ناحية ثانية يُرَدُّ ابن رشد الشارح إلى مصدر التلقي اللاحق عليه. وحري بنا أن ننظر إلى أعمال الفيلسوف في تمامها على أنها شهادة على فكر امتد نشاطه طوال حياة المفكر وكان في تبادل دائم مع مجتمع متحول.

وفي العربية يتشابه اللفظان ـ المفهومان العقل والفعل من حيث الرسم، وهو أمر اغتاظ منه غير ما ناشر. أما في الترجمات اللاتينية والعبرية فاللفظان المرادفان لهذين يميزان بوضوح، فلا يطرح النشر إذن مشكلات من هذا القبيل. بينما يرى ابن رشد المفكر أن الرّهان في الخطاب رهين هذه المفاهيم. يقول فتقنشتاين في كتابه *Tractatus* إن غاية الفلسفة هي أن توضح الفكر بالمنطق: فليست الفلسفة مذهبا وإنما هي نشاط[71].

نقله من الفرنسية: مقداد عرفة منسية.

وراجعه المؤلف.

---

(70) انظر أعلاه، الهامش.

(71) Ludwing Wittgenstein, *Tractatus logico- philosophicus*, thèse 4. 112.

ابن رشد في ظلّ القراءات الألمانية

د. محمد التركي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة تونس

المقدمـــة

قامت الباحثة الألمانية «أنكا فون كوجلجن Anke von Kügelgen» سنة 1994 بدراسة القراءات العربية حول ابن رشد منذ موفّى القرن الماضي إلى حدّ الآن، وناقشت في كتابها بعنوان: «ابن رشد والحداثة العربية، مشاريع لإعادة تـأسيـس العقـلانيـة فـي الإسـلام»[1] ـ «Averroes und die arabishe Moderne Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalısmus ım Islam» آراء العديد من الباحثين والنّقاد العرب بدءاً بفرح أنطون والمناظرة التي جمعته بمحمد عبده لتوضيح مواقفهما من فلسفة ابن رشد والدور الذي يمكن أن تلعبه هذه الفلسفة في دفع المسار النهضوي العربي والإسلامي في بداية هذا القرن[2]، مروراً بالصراعات الكلامية والنظرية التي جرت بين الثلاثينات والستينات لتحديد مكانة ابن رشد داخل الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي، وصولاً إلى المحاولات المختلفة منذ الستينات لتوظيف ابن رشد في المشاريع النظرية، السلفية منها والتقدميّة، لإعادة بناء العقلانية والتشريع لمفهوم الأنوار ضمن الفكر العربي الإسلامي. وقد حلّلت الباحثة في الفصل الأخير من كتابها مواقف كل من محمد عمارة ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي والطيب التيزيني وزكي نجيب محمود ومحمد عاطف العراقي، بحيث أبرزت مدى تأثّر ما تسميها «الرشدية العربية»[3] برؤية المستشرق

---

(1) Anke Von Kügelgen, *Averroes und dıe arabısche Moderne - Ansätze zu eıner Neubegründung des Ratıonalısmus ım Islam,* Leiden 1994.

(2) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، تقديم طيب تيريني، دار الفارابي، بيروت 1988.

(3) Anke von Kügelgen, Averroistem in 20 Jahrhundert- Zur Ibn- Rusd- Rezeption in der =arabischen Welt, ın: Friedrich Niewohner und Loris Sturlese, (Hrg), *Averroısmus im*

الفرنسي أرنست رينان ونظرته للتراث العقلاني العربي الإسلامي الذي توقّف حسب قول رينان منذ موت ابن رشد سنة 1198 م ـ 595 هـ في أرض الإسلام ولم يتواصل إلاّ في أوروبا عن طريق «الرشدية اليهودية والمسيحية»[1].

هذا العمل الذي أبرعت فيه الباحثة في طرحها للإشكاليات الهامة التي استقصتها من القراءات العربية كان دافعاً وحافزاً لإنجاز هذا العرض الذي توخّى الاتجاه المعاكس ليقدّم في هذه الذكرى دراسة موجزة للقراءات الألمانية التي نشرت في القرنين الأخيرين حول ابن رشد وتبرز بعض خصائصها الموضوعية والنقدية كي تمكّن القارىء العربي من الانفتاح على مجال بحث جديد مغاير للدراسات المعهودة باللغتين العربية والفرنسية أو الإنجليزية حسب الانتماء الجغرافي والإنتساب اللغوي الموروث. كما تهدف هذه المحاولة إلى إثراء الحوار الجاري بين الثقافات ومواجهة الخطاب الإيديولوجي الجديد المتفشي حالياً لدى قسم من المثقفين الغربيين وعلى رأسهم «صمويل هانتنكتون» الذي ينشد الصراع بين الحضارات ويفترض «وجود تحدّ كونفوشيوسي إسلامي ضدّ الغرب»[2]. ويمكن التصدّي لهذا الموقف الخطير انطلاقاً من ابن رشد الذي يمثّل الرائد الحقيقي لمشروع الأنوار والمجسّم للتواصل بين الثقافات.

ولعلّ أهم ما يجدر الإشارة إليه قبل الغوص في جوهر الموضوع هو الدور المرموق الذي لعبه الإستشراق الألماني في تحقيق ونشر المخطوطات العربية وخاصة منها المؤلفات الكلامية والفلسفية. فخلافاً لما طغى على كل من الإستشراق الإنجليزي والفرنسي وحتى الإسباني من نزعات إيديولوجية وميول ذاتية حسب قول محمد زنيبر في مداخلته بعنوان «ابن رشد والرشدية في إطارهما

= *Mittelalter und in der Renaissance*, Zurich 1994.

(1) E. Renan, *Averroès et l'averroïsme, essai historique*, ed. Calmann Lévy, Paris 1882, p. VIII. إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، تعريب عادل زعيتر.

(2) ستيفان فيلد: صمويل هانتكتون وابن رشد، التنوير وصراع الحضارات في: ندوة ابن رشد، الفكر العربي، عدد 81/1995 ص 24 ـ 33.

التاريخي» والتي افتتح بها «ندوة ابن رشد في الرباط سنة 1978: «من المستحيل معها النظر بموضوعية وتجرّد، حتى في الأوساط الجامعية، إلى تاريخ العرب وحضارتهم وثقافتهم»[1]، فإن الإستشراق الألماني تميّز بالطابع الأكاديمي والعمق المعرفي في البحث والتحقيق.

ويذكر محمد زنيبر على سبيل المثال بعض المستشرقين الذين ساهموا في صياغة إيديولوجية أو عنصرية للخطاب مثل أرنست رينان الذي أنكر في تصدير كتابه حول «ابن رشد والرشدية»[2] على الجنس السامي القدرة على الإبداع والإبتكار الواسع في مجال الفكر. كما اعتبر العرب مجرد نسّاخ ونقلة للفلسفة اليونانية. هذا ويشاطره في هذا الحكم بعد الدرس والإستدلال بالبراهين الثاقبة كل من إدوارد سعيد الذي كشف في كتابه النقدي حول «الإستشراق»[3] عن الوجه الحقيقي لكلّ من الإستشراق الفرنسي والبريطاني ثم سالم يافوت الذي تعرّض في مؤلفه «حفريات الإستشراق، في نقد العقل الإستشراقي» لهذا الموضوع «كقضية إبستمولوجية وأسلوب منهجي في معالجة بعض المسائل التاريخية والحضارية والثقافية يستند إلى تمركز على الذات وإلى منظومة قيم تكرّس هيمنة ذات الباحث وهيمنة منظوره الحضاري والعرقي»[4]. وهو ما أفرزته حفرياته العلمية في الإستشراق الإسباني ومن خلال بعض القراءات الماركسية.

ولئن لم يلتفت سالم يافوت إلى الإستشراق الألماني وحصر بحثه في حقل ضيّق، فإن إدوارد سعيد أشار إلى خصوصيات هذا النمط من الإستشراق الإيجابية

---

(1) محمد زنيبر: ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي في: أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي 1978، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981، ص 9.

(2) E. Said, *L'Orientalısme, l'orıent crée par l'Occıdent*, ed Seuil, Paris 1980ŏ ادوارد سعيد، الإستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت 1984.

(3) سالم يافوت: حفريات الإستشراق، في نقد العقل الإستشراقي، المركز الثقافي العربي، بيروت 1989.

(4) نفس المرجع، ص 6.

وأكّد على المستوى المعرفي والخبرة التقنية الذين تحلّى بهما الإستشراق الألماني منذ نشأته في بداية القرن التاسع عشر. فالدراية بآليات البحث والتحقيق في مجال الفيلولوجيا، أي دراسات النصوص القديمة، مكّنت المستشرقين الألمان من تطبيقها على التراث الشرقي لفكّ عقاله من القيود التي حبسته قروناً زمن الإنحطاط. وينوّه إدوار سعيد بأهمية أعمال المستشرقين الألمان قائلاً بأن «كل عمل يسعى إلى فهم الإستشراق الجامعي بدون أن ينتبه إلى كتب العلماء الألمان مثل شتاينهال وماكس مولّر وبيكر وقولدزيهر وبروكلمان ونولدكه فإنه يجني اللوم والنقد، وهو ما أعيبه على نفسي»[1]، فهذا الحكم كاف للإشارة بالجهد المبذول من قبل الإستشراق الألماني وهو شاهد على المساهمة التي قدّمها في مجال الحفر والتنقيب وكذلك الدرس والتحقيق في التراث العربي الإسلامي. ومن هذا المنطلق نريد بلورة هذه الصورة التي اكتسبها ويتمتع بها الإستشراق الألماني وذلك من خلال تجليّاتها في تعاملها مع النص الرشدي. كما نفسح المجال لقراءات بعض الفلاسفة الألمان المعاصرين للمتن الرشدي كي تكتمل الصورة ولا تختزل في جانب واحد.

I - ابن رشد والاستشراق الألماني في القرن التاسع عشر:

لا شك أنه يبدو من المسلّمات إذا اعتبرنا أن الإستشراق كرّس في بداية أعماله طاقاته في البحث عن أثر الفكر القديم أي اليوناني في التراث العربي الإسلامي. وقد جمع الباحث فليكس كلاين - فرانك Felix Klein Franke في كتابه بعنوان «العصر الكلاسيكي القديم في تراث الإسلام»[2] *(Die Klassische Antike in der Tradition des Islams)* الذي نُشر سنة 1980 في دارمشتادت حصاد الأعمال التي تعرّضت إلى هذا الموضوع منذ القرن الخامس عشر، أي منذ بداية عصر النهضة إلى حدّ العقد السابع من هذا القرن. وفي هذا المجال يحتلّ ابن رشد مكانة مرموقة بما أنه تخصّص في شرح وتأويل مؤلفات أفلاطون وخاصة أرسطو

---

(1) E. Said, *L'orientalisme,* p. 32.

(2) Felix Klein- Franke, *Die Klassische Antike in der Tradition des Islam,* Darmstadt, 1980

ومن تبعه من المشّائين، وهو ما جعله يلّقب «بالشارح الكبير» من قبل «دانتي» في «الكوميديا الإلهية»، فهذا اللقب ما زال متداولاً وموضوع دراسات مختلفة آخر ما صدر منها مقال لهانس فيلدروتر Hans Wilderotter بعنوان: «هو الذي قام بالشرح الكبير: أرسطو، ابن رشد وكيفية تحول الفلسفة العربية إلى أوروبا Der hat den grossen Kommentar gemacht, (Aristoteles, Averroes und Europa) der weg der arabischen Philosophie nach نشر في مجلد ضخم حول[1]: أوروبا والشرق *(Europa und- der Orient)* بمناسبة المعرض الثقافي الذي أُقيم في برلين سنة 1989. ويشيد المؤلف بالجهد الذي بذله ابن رشد في عملية الشرح للمتن الأرسطي وبالدّور الذي تبنّاه في عملية التواصل للثقافة اليونانية وتحوّلها إلى أوروبا عبر الترجمات العربية والشروح التي واكبتها.

غير أن هذا المقال جاء ليتوّج سعياً حثيثاً لدى المستشرقين الألمان بدأ منذ أكثر من قرنين في مجالي البحث والتحقيق وفي كيفية تواصل المدّ الثقافي بين العالمين العربي والغربي اللاتيني عبر الآثار اليونانية وشروحها العربية رغم أن هذا المجهود قد أثار الشك وحتّى النقد بالنسبة للأهداف التي يرسمها الإستشراق لوظيفته. إذ أن هذا الجانب من الدرس والبحث لا يمتّ بالإستشراق إلاّ عرضياً وهو في الحقيقة من مشمولات الدراسات القروسطية (Etudes médiévales) والفلسفة المدرسية[2] (Philosophie Scolastique). لكن هذا السعي الدؤوب قد أثمر نتائج تتجلى خاصة في الكشف عن بعض الدّرر المختفية في خزائن المكتبات العالمية ولا يمكن التحقيق فيها إلاّ من قبل من ينعتهم ابن رشد «بالراسخين في العلم» أي الذين تضلّعوا في اللغات القديمة واستوعبوا آليات الترجمة والأدب المقارن إلى جانب اللغات الحديثة والرصيد المعرفي والعلمي المتعلّق بمادة البحث. ولعمري إنّنا ما زلنا في بداية المطاف للقيام بهذه المهمة النبيلة التي تمكّننا

---

(1) Hans Wilderotter, «Der hat den grossen kommentar gemacht», Averroès und der weg der arabischen philosophie nach Europa, in: *Europa und der Orient*, Berlin 1989.

(2) المرجع السابق، ص 9، Felix Klein- Franke.

من الإطلاع على التراث العربي وإخراجه من حيز القوة إلى الفعل أي من عالم المخطوطات إلى النشر والتحقيق.

فلا ننسى الفضل الذي يعود إلى ماركوس يوسف مللر (Marcus Joseph Müller) الذي قام لأول مرة بنشر كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» وكذلك كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة» سنة 1859 بميونيخ بعد أن قضّى سنتين قبلها في مكتبة «الأسكوريال» بمدريد محققاً في المخطوطات العربية. وظهرت هذه الطبعة التي اعتمدت على المخطوط رقم 629 والذي يعود تاريخه إلى 1323/ 1324 م ما يوافقه 724 هـ، ويشمل «الفصل» والضميمة التابعة له و« الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» تحت عنوان: «الفلسفة والشريعة لدى ابن رشد»[1] *(Philosophie und Theologie von Averroes)* وأمّنت طبعها الأكاديمية الملكية للعلوم ببفاريا بمناسبة الذكرى المئوية لنشأتها. كما أردفها بترجمة للنصوص إلى الألمانية نشرت تحت نفس العنوان للنص الأصلي سنة 1875 وكان ذلك بعد سنة من وفاته. وقد أعيدت طبعة الترجمة مرتين في هذا القرن، أولاً سنة 1974 بمناسبة الذكرى المئوية لوفاة ماركوس مللر، ثم سنة 1991 بعد تنقيحها وإضافة تذييل وبيبليوغرافيا لما نشر حول ابن رشد في العقود الأخيـرة بأوروبا قام بهما ماتياس فولمر Matthıas Vollmer.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الرسائل الثلاث التي طبعت فيما بعد في القاهرة عدة مرات تحت عنوان «كتاب فلسفة ابن رشد سنة 1895» أو «فلسفة ابن رشد» فحسب سنة 1901 و 1910 لم تذكر المصدر الأول الذي أخذت عنه النشر[2].

---

(1) Marcus Joseph Müller, *Philosophie und Theolgıe von Averroes*, Neudruck der Ausgabe von 1875, Osnabrück 1974. Mit einem Nachwort von Matthıas Vollmer, Verlagsgesellschaft, Weınheim 1991.

(2) ج. فضلو حوراني، مقدمة لترجمة «فصل المقال باللغة الإنجليزية، في: ابن رشد، فصل المقال، تقديم البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت 1973، ص 8.

وبقي اسم ملّلر مجهولاً ما عدا لدى المختصين إلى أن بادر جورج فضلو حوراني بإعادة طبع «فصل المقال» بليدن سنة 1959، أي بعد مرور قرن من الطبعة الأولى والتحقيق في المخطوط من جديد ومقارنته بمخطوط ثان وجده في المكتبة الأهلية بمدريد ورقمه 5013 في قائمة المكتبة الأهلية. وينوّه جورج حوراني بعمل مللر قائلاً: «لقد اضطر مللر أن ينجز عمله بسرعة، فاعتمد على مخطوط الأسكوريال فقط، فجاءت طبعته محترمة يستحق الثناء عليها»[1]. إن طبعة ملّلر هذه لم تثر الفضول العلمي المطلوب لدى الباحثين أو الدارسين لفلسفة ابن رشد ولم تغيّر التوجّه المعهود والحكم المسبّق والذي بات مسلّماً به على أن ابن رشد هو مجرّد شارح لأرسطو لأن أثر كتاب أرنست رينان حول «ابن رشد الرشدية» الذي صدر قبل سنوات قلائل من نصوص ابن رشد الفلسفية ضمن طبعة مللر أثبت من جديد هذا الحكم وبقي مهيمناً على أوساط الاستشراق[2]. فتواصل إذاً التنقيب عن الشروح الرشدية لأرسطو في مختلف اللغات التي تداولت فيها خلال العصور الوسطى وحتى في عصر النهضة كما نوقشت بعض المسائل الشائكة التي باتت تطرحها.

ويكفي على سبيل الذكر لا الحصر ما نشره ج. فرويد نتال «من تحقيق حول ما حافظ عليه ابن رشد من تأويلات الإسكندر الأفروديسي في شرحه «لكتاب ما بعد الطبيعة» لأرسطو. وصدر هذا العمل عن الأكاديمية الملكية للعلوم ببرلين سنة 1885[3]. فقد أدّت مقارنة الشذرات الفلسفية التي تضمنها الشرح بنسخة من مخطوط باللغة اليونانية إلى الشك في صدق نسبة هذا المخطوط وتصحيح بعض الأخطاء التي وردت فيه على ضوء النص الرشدي، وهذا دليل واضح على الثقة التي يضمرها المستشرقون الألمان لابن رشد اعترافاً باطلاعه الواسع ومعرفته

---

(1) نفس المرجع.

(2) المرجع السابق الذكر. ص 121

(3) J. Freudenthal, Die durch Averroes *Erhaltenen Fragmente des Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1885.

الدقيقة لنصوص الأوائل[1].

على إن الإشكالية المحورية التي تطرح نفسها في هذا الإطار بعد نشرة مللر للرسائل السابقة الذكر، أي «فصل المقال» و «الكشف عن مناهج الأدلة» و «الضميمة» هي أن هذه الرسائل الثلاث لم تحصل ترجمتها قط إلى اللاتينية بحيث بقيت مجهولة تماماً من قبل الأوساط المختصة في المدرسية اللاتينية ولم يعتمد عليها كسند في المناظرات والنقاشات التي جرت في القرون الوسطى حول الرشدية[2]. فمن أين استقت إذن هذه الأوساط مرجعيتها في إثارتها «لمسألة الحقيقتين لدى ابن رشد» وهي التي كانت جاهلة للنصوص الأساسيّة التي يمكن الاعتماد عليها في تأويل هذه القضية؟ كيف تبنّت موقف اتهامه بفرضيّة «ازدواجية الحقيقة» وهي لا تملك شواهد تثبت دعواها[3]؟.

إننا نودّ بطرحنا لهذه الإشكالية جلب النظر للمفارقات التي حصلت وما زالت تقع ضمن القراءات المختلفة لابن رشد خاصة إذا كانت المقاربات تفتقر إلى السند الصحيح أو الإستشهاد بالنص[4].

---

(1) انظر في المرجع نفسه الملاحظات التي أضافها فرانكل والتي تخصّ المخطوط العربي للشرح الكبير لكتاب ما بعد الطبيعة، لأرسطو من قبل ابن رشد وكذلك الترجمتين العبرية واللاتينية. ثم التعليق حول مدى معرفة ابن رشد للنصوص الأرسطية، ص 114 ـ 113.

(2) Anke von Kügelgen, Averroïsten im 20. Jahrhundert. المرجع السابق الذكر، ص 352.

(3) أنطوان سيف: ابن رشد في رؤية عربية معاصرة، فرضية «ازدواجية الحقيقة في: ندوة ابن رشد ببيروت، الفكر العربي، عدد 81/1995، ص 48 ـ 77. يبرّر أنطوان سيف النزوع الغربي نحو مفهوم «الشارح» في تحديد موقع ابن رشد داخل تاريخ الفلسفة لجهلهم في الحقيقة لفلسفته، فهو يقول «لذا ظلّ هذا الجانب المهم من فلسفته مجهولاً من الأوروبيين زمناً طويلاً، فاستعيض عنه «بالشارح» المعترف ببراعته «الحيادية» المزعومة و «موضوعيته» حتى التي وصلت عندهم إلى محو الخصائص الذاتية لشخصيته الفردية في إطارها التاريخي الثقافي الاجتماعي الإسلامي.

(4) محمود حمدي زقزوق: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد في: «الفيلسوف ابن رشد، مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، القاهرة 1993».

ونختم حديثنا بالنسبة لهذه الحقبة الأولى من البحث بالتحقيق الذي أجراه ل. هانس (L. Hannes) لمقالة ابن رشد «في اتصال العقل بالإنسان» مع ترجمتها إلى اللغة الألمانية وذلك تحت عنوان «مقالة ابن رشد في إمكانية الاتصال، أو حول العقل الهيولاني (المادي)(1)» وصدرت سنة 1892 بمدينة هالي وقد تكون هي المقالة التي ذكرها جمال الدين العلوي في المتن الرشدي تحت رقم 39 بعنوان: مقالة في اتصال العقل بالإنسان حيث يقول عنها أنه «ينفرد بذكرها ابن أبي أصيبعة ويؤكد إ. رينان أنها المقالة التي يعرفها اللاتين بهذا الاسم: «Epistola de connexione intellectus abstracti con homine»(2).

II ـ القراءة الفلسفية الألمانية لابن رشد في بداية القرن العشرين:

لا فائدة من أن نعرّج طويلاً على الدور السلبي الذي يعطيه الفيلسوف الكبير هيجل للفلسفة العربية الإسلامية باعتبارها لم تضف شيئاً جديداً ولم تشارك بصفة فعلية في تقدم مبدأ الفلسفة نحو غايته. فهو لم يدرسها مباشرة واكتفى بما ورد في بعض المصنفات الخاصة بتاريخ الفلسفة بعد أن طوّعها لنسقه بحيث اختزلها في بضع صفحات أهمّ ما يستحق الذكر هو قوله في مؤلفه بعنوان «محاضرات حول تاريخ الفلسفة»: «ماذا يمكننا أن نقول عن العرب: إن فلسفتهم لا تحتل موقعاً مميزاً في تكوين الفلسفة، فهم لم يدفعوا بمبدأ الفلسفة إلى الأمام. وحسب ما نعلم عنهم، فهم لم يسجلوا تقدماً في هذا المجال ولم يضعوا مبدءاً أسمى للعقل في وعيه لذاته وإنما اكتفوا بمبدأ الوحي الذي هو مبدأ خارجي»(3). أما عن ابن رشد بالذات فإنه لمح إليه في سطر واحد قائلاً إنه: «توفي سنة 1217 م ويلقّب

---

(1) L. Hannes, *Des Averroes Abhandlung uber die Moglichkeit der Conjuntion» oder «über den materiellen Intellekt»*, Halle 1892.

(2) جمال الدين العلوي: المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986، ص 27.

(3) G.W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt\ M. 1971, Bd. 19, p. 517.

بصفة خاصة بشارح أرسطو»[1].

إن هذا الجهل حتى بتاريخ وفاة فيلسوف قرطبة لدليل مقنع على تجاهل هيجل للثقافات والحقب التاريخية التي لا تتطابق ومنظوره الأنطولوجي ولا تخضع لمنطقه الكليّ. لكن ما صرّح به هيجل كان له بدون شك أثر على مستوى المنهج بالنسبة لدراسة أرنست رينان حول «ابن رشد والرشدية» إذ جاء بحثه بمثابة تطبيق «لفلسفة التاريخ الهيجلية» التي تنفي حضور مفهوم التطوّر في الفكر الشرقي والتراث العربي الإسلامي[2].

ويبدو إجمالاً أن الفلاسفة الألمان لم يعيروا اهتماماً كبيراً للفلسفة العربية عامة وابن رشد على الأخص خلال القرن الماضي رغم ما نشر من ترجمات لنصوصه الفلسفية في الربع الأخير منه. غير أن الحالة تغيّرت تماماً بداية من هذا القرن فتعددت التحقيقات في النصوص الأولية وكذلك القراءات والدراسات التي انكبّت على مواضيع جزئية في إطار البحث الفلسفي، وكان لابن رشد فيها النصيب الأوفر.

ففي سنة 1900 صدر كتاب للدكتور م. فورمس M. Worms بمنستر يحمل العنوان الطويل «نظرية قدم العالم لدى الفلاسفة العرب في المشرق ودحضها من قبل المتكلمين Die Lehre von der Anfangslosigheit de Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen»[3].

ويذكر الباحث في التصدير بالحافز الذي دفعه إلى القيام بهذا العمل وهي مقالة لابن رشد انتبه إليها خلال دراسته لفلسفة القرون الوسطى والتي ذكرها ابن

---

(1) المرجع نفسه، ص 523.

(2) انطوان سيف: ابن رشد في رؤية عربية معاصرة، المرجع السابق الذكر، ص 49.

(3) M. Worms, *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen philosophen des Orients un ihre bekamfung durch die arabischen Theologen* (Mutakallimun). Münster 1900.

أبي أصيبعة في «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» بعنوان «مقالة في أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملّتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى»[1]. وقد أشار إليها جمال الدين العلوي في «المتن الرشدي» تحت رقم 73 في القائمة الأولية لمؤلفات ابن رشد بأنها من بين النصوص المفقودة في لغتنا الأصلية، ولكن هناك من بين آثار ابن رشد ما قد يعوّض افتقادنا لها. وإن كان أمر الجمع بين المشّائين والمتكلمين في مسألة وجود العالم أمر يحتاج إلى نظر عند الحديث عن موقف ابن رشد منها، ونكتفي ها هنا بالإحالة على ما أورده في تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة[2]. فالدكتور فورمس حقق في ثلاث نسخ باللغة العبرية من هذه المقالة قبل نشرها وقدّم تلخيصاً لمضمونها هذا فحواه:

«إن موقفي المشائين الإسلاميين الذين يقرّون بعدم حدوث العالم وبأزلية المادة والحركة والزمان من ناحية، والمتكلمين والفقهاء من ناحية أخرى في دفاعهم عما ورد في النصّ الديني بأن العالم خلقه الله من عدم وأن بوجوده أحدث المادة والحركة والزمان لا يختلفان كثيراً عن بعضهما، بل يقتربان في المعنى، إذ أن المشّائين يفترضون بأن للعالم علّة لوجوده ولذلك لا يمكن لهم أن يقولوا بأنه «حادث» كما يذهب إلى ذلك المتكلمون؛ بل في الحقيقة يستحق العالم هذه التسمية باعتبار أن وجوده يخضع دائماً وبصفة متواصلة إلى التغيّر والخلق من جديد. فالفلاسفة يتحرّون من نعت العالم بأنه «حادث» لأنهم يقصدون بهذا المفهوم دلالة أخرى غير التي يقصدها المتكلمون. فهؤلاء يرون فيه معنى الخلق من عدم فحسب، أي خلق لم يسبقه لا وجود ولا مكان ولا زمان، إذ أن وجود هذين الأخيرين متعلق بالأجرام السماوية وبالكون نفسه؛ أما الفلاسفة فيرون في معنى «الخلق» هذا الذي يحدث في شيء من طرف خالق بعد أن كان غير موجود يحدث ذلك في المكان والزمان. ولتفادي التصور الذي يمكن أن يحصل، بأن

---

(1) ابن أبي أصيبعة ـ (أبو العباس أحمد بن القاسم) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا، دار الثقافة بيروت 1979، ج 3، ص 126.

(2) جمال الدين العلوي: المتن الرشدي، ص 37.

العالم وجد من شيء ما وفي زمان ما بعد أن سبقه اللاوجود، حبّذ الفلاسفة استعمال العبارة «قديم Anfangslos» أي بدون بداية لأن هذه لا يمكن أن تحمل عليها صفة من صفات الخلق ما عدى صفة الخالق. ولذلك، يقول ابن رشد إن استعمال عبارة مشتركة ذات دلالتين مختلفتين هي السبب في النزاع القائم بين المشّائين والمتكلمين وفي الواقع فإن مبادىء المتكلمين حول كيفية وجود العالم هي في جوهرها نفس مبادىء المشائين باعتبار أن العالم في نظر كل منهما لم يوجد من شيء ولا في الزمان ولا بعد اللاوجود. وإنما يستمد وجوده من خالق أزلي لا غير. إلا أن الجمهور لا يمكن تصوّر معنى «الخلق» إلاّ في الزمان وعن شيء ما، ولذلك تقبّل الآيات القرآنية التي تعرّضت لمسألة خلق العالم أيضاً على هذه الصورة في حين أنها تحتوي على دلالة أخرى مجازية»[1].

إنّ المحقق في هذه المقالة عرضها بمثابة «الضميمة» لبحثه حول «إشكالية قدم العالم» وقدّم تلخيصاً لمضمونها، ولكنه لم يشرحها ولم يعلق عليها وكأنها تكفي بذاتها للإجابة على القضية التي طرحها منذ البداية، أي أن «مسألة قدم العالم أو خلقه من عدم» هي في حقيقة الأمر العنصر الفاصل بين الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين[2]، غير أنه إذا تأملنا في المقالة عن كثب نشعر بأنها تتوخى المنهج التوفيقي الذي استعمله ابن رشد في «فصل المقال». كما أنها تتعامل مع الموضوع بنفس الأسلوب الذي يفترض التأويل لإخراج «دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»[3]. فهي تحيلنا إلى نفس الأدلة التي عرضها ابن رشد في كتابه «فصل المقال» والمتعلقة بمسألة قدم العالم أو حدوثه ولكن بدون أن تعتمد علىالتحليل الإستدلالي الذي ورد في «فصل المقال»[4] فهذه المقالة تبدو وكأنها

---

(1) المرجع السابق الذكر، ص 63 ـ 65.

(2) المرجع السابق، ص 2.

(3) ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد). فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت 1973 ص 35.

(4) نفس المرجع ص 40، وبهذه النتيجة تتضح الصورة ويلغى الحكم الذي ذهب إليه جمال =

تلخيص لما قدمه ابن رشد في كتاب «الفصل» وليست بحثاً مستقلاً أو يمثل امتداداً لما جاء في كتاب «تهافت التهافت» أو كتاب «مناهج الأدلة في عقائد الملة» كما ذهب إلى ذلك العلوي.

وفي سنة 1901 ظهرت أول دراسة شاملة للفلسفة العربية الإسلامية باللغة الألمانية للمستشرق الهولندي ت. ج. دي بور T.J. De Boer تحت عنوان «تاريخ الفلسفة في الإسلام *Geschichte der Philosophie ım Islam*»[1] والتي نقلها محمد عبدالهادي أبو ريدة إلى العربية سنة 1938. وقد خصّص دي بور لابن رشد الفصل الأخير من مؤلفه وكأنه يدعم بذلك ما قاله رينان حول مصير الفلسفة العربية الإسلامية بعد أبي الوليد ومفاده أنه «يشبه أن يكون قد قدّر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو، ثم تفنى بعد بلوغ هذه الغاية»[2]. فدي بور بقي في حكمه وفياً للمرجعيات التي استند إليها في بحثه وأهمها أثر رينان ومونك وقولد زيهر ونولدكه وغيرهم. ولكنه نبّه أيضاً إلى ما انفرد به ابن رشد عن سابقية من الفلاسفة العرب الإسلاميين في طرحه لبعض المسائل الشائكة مثل قضية قدم العالم وعلاقة العقل الهيولاني بالعقل الفعّال وإشكالية النفس وخلودها الخ... فهو يؤكد أن «أكبر ما يميّز ابن رشد عمن سبقه، ولا سيما ابن سينا، هو كيفية تصوّره للعالم على أنه عملية تغيّر وحدوث منذ الأزل، تصوراً لا لبس فيه، والعالم في جملته وحدَة أزلية ضرورية، لا يجوز عليه العدم ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه»[3]. فدي بور يقترب بهذا

= الدين العلوي الذي يحيلنا إلى ما أورده ابن رشد في «تهافت التهافت» وكتاب «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة».

(1) ت.ج دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية، بيروت 1981 (الطبعة الخامسة).

T.J. De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam,* Stuttgart, Frommanns Verlag 1901.

(2) نفس المرجع حسب النشرة العربية، ص 385.

(3) نفس المرجع، حسب النشرة العربية، ص 389.

الحكم مما سبق أن ذكر في المقالة عن كيفية وجود العالم ولكن يبدو من الصعب أنه اطلع عليها. فهو قد اهتم بابن رشد وبردّه على مآخذ الغزالي ضد المشائين الإسلاميين في البحث الذي قدمه بعنوان: «تهافت الفلاسفة حسب الغزالي وتسوية القضية من قبل ابن رشد Die Widersprüche der Philosophie nach Al Ghazali und ihr Ansgleich durch Ibn Ruschd[1].

إضافة إلى ما حصل ذكره آنفاً، فقد أثار ابن رشد في العقدين الأولين من هذا القرن اهتمام عدد من المستشرقين والباحثين[2] الألمان وفي مقدمتهم ماكس هورتن (Max Horten) الذي كان أستاذاً للفلسفة في مدينة بون وقام بترجمة بعض المؤلفات الرشدية مثل «تلخيص ما بعد الطبيعة» وكتاب «تهافت التهافت» وذلك تحت عنوان «ميتافيزيقا ابن رشد» «*Die Metaphysik des Averroes*» نشرها سنة 1912 و «النظريات الأساسية لابن رشد حسب كتابه: دحض موقف الغزالي: *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift Die Widerlegung des Ghazali* صدر ببون سنة 1913 كما يشفع هذه الترجمة ببحث جمع فيه النصوص المتعلقة بالنزاع بين العقيدة والحكمة في الإسلام ونشر في نفس السنة ببون تحت عنوان: «نصوص حول الصراع بين العقيدة والحكمة في الإسلام: القول في النبوّة والوحي لدى الفلاسفة الإسلاميين: الفارابي، ابن سينا وابن رشد»[3].

---

(1) T.J. De Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach Al Gazali und ihr Ausgleich durch Ibn Ruschd, Strasbourg 1894.

(2) Ignaz Goldzieher: Die Islamische Philosophie in: *Allgemeine Geschichte der Philosophie, Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele*, Hrg von Paul Hinneberg, Leipizig 1909.

(3) Max Horten, *Die Metaphysik des Averroes, nach dem Arabischen überstzt und erlduteit*, Halle, 1912.

هذا النص أعيدت ترجمته مع إضافة تعاليق عليه من قبل المستشرق فان دان برق، VanDen Bergh تحت عنوان: Die *Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden 1 .1924

«Texte zu dem Streit Zwischen Glauben und Wissen im Islam; Die Lehre vom Propheten und der Offenbarung bei den islamischen Philosophen Farabi, Avicenna und Averroes»

إن أهم ما نستنتجه من هذا التعداد لأعمال هورتن هو التحوّل الذي طرأ على قراءة الفلاسفة الألمان لفلسفة ابن رشد. فالنظر اتّخذ منعرجاً جديداً ولم يبق منحصراً، كما كان سابقاً، في دراسة الشروح الرشدية لكتب الأوائل، بل تجاوزها ليسبر أغوار الفكر الرشدي ويكشف عن خصوصياته داخل المرجعية الإسلامية. فالعناوين وحدها تعبر عن قصد الباحث الذي سعى إلى تجديد معالم الفكر الرشدي استناداً إلى النصوص الأصلية. غير أن هورتن لم يقف عند هذا الحد بل سعى إلى دحض الأحكام المسبقة الصادرة عن بعض القرّاء الذين اعتمدوا على الترجمات اللاتينية بدون التحقيق في صدق مدلولها أو مقارنتها بالنص العربي[1]. فهو ينقد هذا التمشّي ويحاول استدراك الأخطاء التي وقعوا فيها. كما أعطى ماكس هورتن بمبادرته هذه دفعاً جديداً للقراءة الفلسفية التي غضّت الطرف إلى حدّ ذلك الوقت عن الفلسفة العربية الإسلامية ولم تُعْنَ بها تماماً رغم العلاقة الوثيقة التي تربط هذه بفلسفة «العصور الوسطى» سواء من حيث عملية نقل التراث اليوناني إلى أوروبا أو على مستوى الإشكاليات المطروحة داخل النسق المدرسي المسيحي[2].

= أما ماكس هورتن فقد ترجم أيضاً كتاب «تهافت التهافت» لابن رشد تحت عنوان: *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Ghazali*, Bonn 1913S وجمع نصوصاً في قضية النبوة والوحي لكل من الفارابي وابن سينا وابن رشد نشرها تحت عنوان: *Texte zu dem Streit Zwischen Glauben und Wissen in Islam, Die Lehre vom Propheten und der Offenbarung bei den Islamischen Philosophen*: Farabi, Avicenna und Averroes, Bonn 1913.

(1) Max Horten, *Die Metaphysik des Averroes*, p. 13.

(2) Max Horten, Die Syrische und arabische Philosophie im Mittelalter, in F Uberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1927 p. 359- 358

III ـ ابن رشد والمقاربة المعاصرة: همزة وصل في الحوار الثقافي:

إن ظهور النازية في ألمانيا منذ بداية العشرينات ثم استحواذها على السلطة في العقد الثالث من هذا القرن أثّرا بصفة سلبية على تقدم الاستشراق الألماني، لأن العديد من الباحثين اليهود اضطروا إلى الهجرة أو التخلي عن مواصلة عملهم. ولذلك سادت فترة من الركود دامت قرابة عشرين سنة لم يكن فيها الحصاد المعرفي في ميدان الإستشراق مثمراً بالنسبة للحقل الذي نحن بصدد دراسته.

وفي بداية الخمسينات تغير نمط الإستشراق الجامعي بحيث تجاوز حدود القومية واللغة وتحوّل إلى ظاهرة عالمية يجمع أفرادها الموضوع المشترك في البحث وليس الإنتماء الثقافي أو العرقي. وقد ساهم تواجد عدد من المستشرقين الألمان في المهجر في إثراء الحوار بين الثقافات ودعم البحث بتبادل المعلومات والآراء عبر الندوات العالمية وكذلك بإنشاء المؤسسات العلمية المتعددة الجنسيات. كل هذا يجعلنا نتحرى في الحديث الآن عن استشراق ألماني بالمعنى الضيق للكلمة، إذ نجد مثلاً على رأس «معهد تاريخ العلوم العربية الإسلامية» في فرانكفورت بألمانيا الباحث التركي فؤاد سزجين، في حين يدير جمع من المستشرقين الألمان بعض المؤسسات العلمية الدولية مثل الوحدة الأكاديمية العالمية التي تحقق في شروح ابن رشد لأرسطو على نطاق واسع والتي يترأسها الأستاذ جرها رد أندرس من جامعة بوخوم بألمانيا[1].

ولعلّ هذا التوجه الجديد للإستشراق قد قلّص من حدّة الصراع الذي أثاره النمط الإيديولوجي داخل الإستشراق وفتح المجال للتواصل الثقافي والمعرفي على أرضية علمية وفي إطار موضوعي ونقدي بناء. وهو ما يتجلّى في الدراسات والتحقيقات الأخيرة للمستشرقين من ناحية وكذلك في ظلّ القراءة الفلسفية من ناحية أخرى.

---

(1) M. TURKI: «Glauben und Wissen im der arabisch- islamischen philosophie, Ibn Ruschd und der erste Versuch der Aufklärung im Islam», in: *Dialektik,* 1996\1 p, 29- 42.

ففي مقال للمستشرق الألماني هلموت قاتيي Helmut Gaetje نشر بمجلة «الإسلام» عدد 67 لسنة 1990 تحت عنوان: «حول المنشورات الجديدة لنصوص ابن رشد»[1] Zu neuen Ausgaben von Texten des Avreroes نجد تقويماً كاملاً للنصوص الرشدية المنشورة في عدة أقطاب العالم، وخاصة تلك التي حصل التحقيق فيها إستناداً إلى المخطوطات الأصلية مع مقارنتها بالترجمتين العبرية واللاتينية. وقد قام الكاتب ذاته بالتحقيق والنشر لتلخيص «كتاب الحسّ والمحسوس»[2] *Epitome der Parva naturalia des Averroes* وكذلك كتاب «الشرح الكبير للتحليلات الثانية في المنطق *Averroes Schriften zur Logik, der arabische Text der Zweiten Analytiken im Grossen Kommentar des Averroes*»[3]، بالإشتراك مع قريقور شولر هذا وقد أشار الباحث إلى إعادة طبع جميع الشروح الرشدية لأرسطو التي صدرت في البندقية ما بين 1562 و 1574 والتي تعرف تحت «مجموعة جونتينا Juntina». وتمّ ذلك سنة 1962 بفرنكفورت. ويبدو أن هذه الطبعة تمثّل وثيقة فريدة من نوعها في مجال القراءة والتأويل لنصوص أرسطو في عصر ما قبل النهضة.

ـ أما عن المشروع الجليل الذي تبنّته «الوحدة الأكاديمية العالمية» والموسوم بأعمال ابن رشد Averrois Opera فيتمثل في تحقيق ونشر جميع أعمال ابن رشد بالعربية في طبعة نقدية. وقد تكفّل الأستاذ جرهارد أندرس الذي يترأس هذا المشروع بعرضه علينا في هذا الملتقى. هذا وقد سبق أن نشر ج. اندرس «شرح السماء والعالم»[4]: Commentary on Aristoteles Book on the Heaven and the

(1) H. Gaetje,«Zu neuen Ausgaben von Texten des Averroes», in. *Der Islam,* Bd 67\1980 p. 124- 139.

(2) H. Gaetje, *Die Epitome der Parva naturalia des Averroes, I, Talkhis al Hiss wal Mahsus,* Wiesbade . 1961.

(3) H Gäetje; G. Schoeler, «Averroes Schriften Zur Logik, Der Arabische Text der zweiten Analytiken im Grossen Kommentar des Averroes», in: *ZDMG* Nr. 130]1980 p. 557- 585.

(4) =G Endress: «Averroes, De Coelo», Ibn Rushd's Cosmology in his commentaries on

Universe, by Ibn Rushd، لابن رشد بعد أن حقّق المخطوط الوحيد باللغة العربية المتواجد في المكتبة الوطنية بتونس.

هذه المعلومات البيبليوغرافية تدعم الحكم السابق الذكر بأن الإستشراق الألماني ما زال يواصل مساره العلمي في تحقيق النصوص الرشدية المتعلّقة بصفة خاصة بالشروح لمؤلفات أرسطو وإعادة النظر فيها بالاعتماد على البحث المقارن وهو ما سيثري أيضاً القراءة الفلسفية لنصوص ابن رشد.

ففي هذا الحقل تقدمت الدراسة في اتجاهين مختلفين طغت على أحدهما النزعة الإيديولوجية في حين تشبّث الاتجاه الآخر بالطابع الأكاديمي البحت. ويبرز العامل الإيديولوجي في التطرّق إلى ابن رشد من وجهة نظر مادية أي في توظيفه إلى حدّ ما لغايات إيديولوجية وقناعات سياسية مع العلم أن هذا التمشي لا يتخلى في تحليله عن المنهج الموضوعي للبحث وإنما يؤول النتائج حسب قناعاته.

ـ فمنذ الثلاثينات اهتم الفيلسوف الألماني المرموق أرنست بلوخ Ernst Bloch (1835 ـ 1977) في كتابه الذي نشر سنة 1972 بعنوان «إشكالية المادية، تاريخها وجوهرها»[1] *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* بموضوع المادة وتجليّاته في الفكر الفلسفي عبر التاريخ. وقد اختار المفكّر ابن سينا وابن رشد كعلمين بارزين في الفكر العربي الإسلامي للكشف عن النزعة المادية والطابع العقلاني والعلماني في أثرهما. فبيّن أن كلاهما ساهم في تطوير المفهوم الأرسطي للمادة وتحوير طبيعة العلاقة التي تربط المادة بالصورة، بحيث لم تبق على ما هي عليه كما حددها أرسطو، بل أضفيا على المادة صبغة الإمكان الحامل للصورة بالقوة. فكأن المادة تحوّلت إلى رحم الوجود Schoss des Seins أو كما يقول أيضاً إلى أم الوجود «Mutter des Seins»[2]. تحمل في طياتها

Aristotles: on the Heaven, in: *Arabic Sciences and philosophy*, 5, Cambridge 1995. =

- *Die arabischen Übersetzungen von Aristoteles Schrift «De Coelo»*, Frankfurt\ M 1966.

(1) E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt\M 1972

(2) المرجع نفسه ص 145.

بذرات الكينونة بالقوة وليست عنصراً سلبياً يتقبّل الصورة مثلما يتقبّل الشمع الرسم على سطحه كما ذهب إلى ذلك أرسطو. فابن سينا وابن رشد من بعده حوّرا التصوّر الأرسطي للمادة في علاقتها بالصورة، كما أعطيا دلالة جديدة لمقولة «العدم» في كيفية تحديد الوجود حيث أصبح من العناصر الثابتة والضرورية في عملية تحوّل الوجود من حيز الإمكان إلى الفعل. أما الصورة فتقوم حسب بلوخ بدور القابلة في عملية التوليد، أي تساعد فقط على دفع الأشياء المتواجدة بالقوة ضمن المادة إلى حيز الوجود بالفعل.

ـ إن قراءة بلوخ هذه لابن سينا وابن رشد تبرز خصوصية الطرح الفلسفي العربي الإسلامي الذي لم يكتف بالشرح لنصوص الأوائل، بل تعدّاه ليضفي عليها مسحة جديدة من التأويل. فالثنائية الأرسطية مثلاً للمادة والصورة تغيرت في بنيتها وأصبحت متوازنة في عناصرها بحيث لا يمكن لدى ابن رشد تصوّر المادة منعزلة عن الصورة ولا الصورة متعالية على المادة. فكلاهما في علاقة حميمة مع الآخر. وهو ما يوحي بالوحدة التي استقاها سبينوزا فيما بعد بالنسبة لنظرته للوجود في وحدة مطلقة تضمّ «الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة»[1].

ـ غير أن بلوخ يذهب في قراءته إلى موقف أكثر تجذّراً، إذ يعتبر لقراءة العربية الإسلامية لأرسطو وخاصة ما وصل إليه ابن رشد في شروحه بالتحوّل الجوهري للمشائية وينعته «باليسار الأرسطوطاليسي» في مقابل «اليمين الأرسطوطاليسي» الذي تمثّله «المدرسية المسيحية القروسطية» وعلى رأسها البير الكبير وتلميذه توما الأكويني. ويتّبع بلوخ في هذا التمييز بين هذين التيارين التقسيم الذي ظهر بعد وفاة هيجل بين «اليمين الهيجلي» المتمسك بالقراءة اللاهوتية للنسق الهيجلي و«اليسار الهيجلي» الذي سعى إلى تحرير الفكر والمجتمع من العقائد والأوهام الأيديولوجية، متوخياً في ذلك المنهج الجدلي الهيجلي كأداة للتحليل. وهو ما أكّد عليه بلوخ في مقاله الوافي حول «ابن سينا

(1) Mohamed Turki: «Ernst Bloch und dir Rezeption der arabisch- ıslamischen- Philosophie», ın: R.E. Zimmermann und G. Koch, (Hrg) *Utopoi,* Moessıngen 1996, p. 96- 110.

واليسار الأرسطوطاليسي[1] Avicenna und die aristotelische Linke الذي نشره بمناسبة الاحتفال بالألفية لميلاد ابن سينا سنة 1952.

إلى جانب أرنست بلوخ الذي يعتبر من المفكّرين الأوائل الّذين قدموا مقاربة مادية وكشفوا عن اللب العقلاني للفكر العربي الإسلامي عامة والنسق الرشدي بصفة أخص اهتم الفيلسوف والمؤرخ الألماني هرمان لاي Hermann Ley باستقراء التراث الرشدي باحثاً عن معالمه المادية.

وقد أثّر هذا الأخير بتوظيفه للرشدية في التفكير المادي على جمع من الباحثين العرب الذين قرأوا ابن رشد من منظور علماني مثل الطيب تيزيني الذي قدّم مشروع رؤيته على نفس النسق وحسين مروة الذي ذهب ضحية التعصب الديني[2].

ـ أما في مجال البحث الأكاديمي البحت فقد تعددت الدراسات وتنوعت المواضيع حسب الاختصاص الذي استقطب الباحث. ففي إطار «تاريخ الفلسفة» مثلاً تمحور البحث في فلسفة ابن رشد وعلاقتها بالرشدية اللاتينية حول «إشكالية ازدواجية الحقيقة». وهو ما يتجلى في أعمال عديدة أهمها ما جاء في كتاب جامع لمقالات حول «فلسفة العصور الوسطى»[3] «Philosophie imittelalter» الذي صدر في همبورق سنة 1987 وكذلك في المؤلف الصادر عن الندوة الدولية حول «الرشدية في العصر الوسيط وفي عصر النهضة»[4] «Averroismus im Mittelater

(1) E. Bloch, «Avicenna und die aristotelische Linke», in: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, (Anhang), p. 479- 546.

(2) T. Tisini, *Die Materieauffassung in der islamisch-arabischen, Philosophie des Mittelalters, Akademie*- Verlag, Berlin 1972.

ـ حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية دار الفارابي، بيروت 1981.

(3) J. Beckman: L. Honnefelder, G. Schrimpf: G.. Wieland, (Hrg) *Philosophie im Mittelalter*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1987.

(4) =F. Niewoehner, «Zum Urspung der Lehre von der doppelten Wahrheit, eine Koran-

«und in der Renaissance والذي نشر في زوريخ سنة 1994. ففي هذين المؤلفين نجد ثلاث مقالات تعالج هذه القضية من عدة وجهات نظر أطرفها ما ذكره لدفيق هودل (L. Hodl) حول «الأسطورة والحقيقة بالنسبة لنظرية ازدواجية الحقيقة في العصر الوسيط»(1). فالباحث يسرد علينا الوقائع التاريخية التي ظهرت فيها هذه النظرية وكيف تفشّت بمثابة الأسطورة في الأوساط العلمية بباريس بعد أن أصدرت الكنيسة حكمها بحظر تعليم النظريات الرشدية في جامعة السوربون سنة 1277.

إنّ الحادثة تشبه في جانب منها ما عرضه الكاتب الإيطالي «أومبرتو إيكو Umberto Ecco» في قصته الشهيرة «اسم الوردة». فقد كانت «نظرية ازدواجية الحقيقة من وحي الكنيسة ذاتها» وقامت بإسقاطها على المدرّسين في كلية الفنون بباريس كي تحسمَ وبصفة قطعية في الخلاف القائم حول الأطروحات المتعلقة بأزلية العالم وقضية الجبر والاختيار وطبيعة العقل، وهي المواضيع التي اهتم بها ابن رشد وناقشها في شروحه لكتب أرسطو وكذلك في بقية أعماله الفلسفية.

- هذا وقد عنى بابن رشد أيضاً في إطار القراءات الحديثة العهد التي تمحورت حول النقاش الذي دار سواء داخل الحقل الفلسفي القديم أو ضمن فلسفة العصور الوسطى بالنسبة لمنزلة الكلي وكيفية تحديدها في إطار المنظومة المعرفية. وقد استرعت نصوص ابن رشد نظر الباحثين في هذه الإشكالية فجمعت في الجزء الأول من الكتاب الذي نشره هانز أولريش فولر Hans Ulrich Wöhler تحت عنوان «نصوص حول الخلاف في مسألة الكلي»(2) في برلين سنة 1992 «*Texte zum Universalienstreit*» ويشير الباحث في الملحق الذي ضمّنه إلى النصوص للتعليق عليها بأن ابن رشد ومن سبقه من المفكرين العرب الإسلاميين

= Interpretation des Averroes» in: Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance, Spur Verlag, Zurich 1993.

(1) L. Hoedl. Sie Reden, als ob es Zwei gegenzätzliche Wahrkeiten gabe», Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der doppelten Wahrheit, in: *Philosophie im Mittelater*, p. 225- 243.

(2) Hans Ulrich Wöhler, *Texte Zum Universalienstreit*, übers. und hrg. Berlin 1982.

توخوا منهجاً مستقلاّ عن فلاسفة اليونان في تحديد منزلة الكلي. «فنظرية المعاني ونظرية العقل هما نتاج لتطور مستقل من قبل الفلاسفة العرب عن مواقف الفلسفة القديمة»[1]، وهذا لدليل آخر يضاف إلى سلسلة الإستنتاجات الأخيرة التي تقرّ باستقلالية وخصوصية النسق الفلسفي الرشدي رغم ارتباطه الوثيق بالأثر الأرسطي. فهو يؤكد على أن ابن رشد قد خرج عن الحقل الضيّق الذي حصر فيه قروناً طوالاً باعتباره مجرّد شارح لأرسطو ليحتل المكانة التي يستحقها داخل إطار البحث، إذ يمثل ابن رشد من ناحية نقطة الوصل بين الثقافات وأنماط المعرفة من طبّ وفقه وفلسفة وعلم كلام، ولكنه يستقل من ناحية أخرى برأيه ومنهجيته بحيث ينفرد فيلسوف قرطبة بموقفه في تاريخ الفلسفة. فهو يجسّم ما عبّر عنه الشاعر الألماني الشهير قوته في ديوانه بقوله:

«Wer Sich Selbst und andere kennt

Wird auch hier erkennen

Orient und Occident

Sind nicht mehr zu trennen».

«من يعرف نفسه ويعرف الآخر

لا بدّ له أن يدرك، أنّ الشرق والغرب

لا يمكن بعد فصلهما عن بعض».

(1) المرجع نفسه، ص 345 (المجلد الأول).

الدراسات العربية الراهنة حول ابن رشد

د/أحمد عبد الحليم عطية
كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

مقدمـــة:

نتناول في هذا المبحث القراءات المختلفة التي قدمها الأساتذة العرب حول فلسفة ابن رشد (520 ـ 595 هـ/ 1126 ـ 1198 م). ويرجع اهتمامنا بدراسة هذه القراءات رغبة منّا في تحليل جوانب القضية المثارة تحت عنوان «مفارقة ابن رشد»؛ والتي يؤكد القائلون بها منذ أكثر من قرن من الزمان على مسألة التباين بين الاهتمام الكبير الذي وجدته فلسفة ابن رشد في أوروبا المسيحية في العصور الوسطى وبداية العصر الحديث مما جعل لها دوراً كبيراً في النهضة العلمية والفلسفية في الغرب مقابل ذلك الإهمال الشديد الذي لاقته أفكار وكتابات الفيلسوف من العرب المسلمين أبناء دينه ومن قومه الذين امتحنوه وهمشوه وأهملوه وغرّبوه. وقد زاد الاهتمام بالتأكيد على هذه المفارقة حيث خصصت لها ندوة بالقاهرة 1995[1]، وعلى الرغم من أن هذه الدعوى يقابلها دفوع عديدة، أهمها أن أصحابها يخرجون بها من الفضاء الفلسفي إلى الديني في مواجهة ما يطلق عليها الأصولية. ومن هنا ظهر التساؤل المزدوج عن مدى صحة هذه الدعوى، وهل آن الأوان للحديث عن استرداد ابن رشد، وإعادة طرح الأشكالية الرشدية تمهيداً للحديث عن ما يمكن أن يسمى تجاوز ابن رشد؟ وإذا كان هذا جائزاً حيث الجهود الجادة المخلصة لإعادة النص الرشدي المغترب سواء في اللاتينية أو العبرية إلى لغته الأم[2] وظهور كتابات عديدة تنادي بوضع فلسفة ابن

(1) د. مراد وهبه: حوار حول ابن رشد ـ المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة سنة 1995، ص 21.

(2) يقوم بعض الباحثين العرب بإنجاز جوانب من هذه المهمة مثل: أحمد شحلان من المغرب، الذي نقل رسالة النفس من العبرية إلى العربية ويشارك حالياً في نقل بعض =

رشد في سياق الفلسفات المعاصرة، وتتحدث عن «حداثة ابن رشد» فالسؤال المطروح يتحدد فيما هي الدراسات العربية التي تعاملت مع فلسفة ابن رشد؟ وكيف قرأت هذه الفلسفة؟ ومهمتنا هنا هي تناول هذه القراءات المختلفة.

ربما يكون من الصعب تناول كل الجهود التي بحثت في الفلسفة الرشدية. فهناك أعمال أكاديمية جادة لا يمكن لأي باحث في الدراسات العربية في ابن رشد أن يغفلها مثل ما قدمه كل من: ماجد فخري[1]، وحسام الدين الألوسي[2]، وعبد الرازق قسوم[3] وغيرهم، بالإضافة إلى ما قدم في الندوات الفلسفية والعلمية حول جهود الفيلسوف المختلفة في الفلسفة والفقه والطب[4]. إلا أن مثل هذا الجهد

= الأعمال الأخرى ضمن نشر وتحقيق رسائل ابن رشد، وإبراهيم الغربي الذي نقل شرح ابن رشد الكبير لكتاب النفس لأرسطو من اللاتينية إلى العربية، وصدر في مجلدان عن بيت الحكمة ـ قرطاج بمناسبة الاحتفال بالمئوية الثامنة لوفاة ابن رشد سنة 1998، وكذلك عبد المجيد الغنوشي من تونس الذي ينقل بعض الترجمات اللاتينية لبعض رسائل الفيلسوف إلى العربية، وحسن الشافعي من مصر الذي يهتم بنقل تلخيص ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون المعروف بالجمهورية، والذي أعلن محمد عابد الجابري بدوره عن إدراجه ضمن مجموعة أعمال ابن رشد الذي يشرف على نشرها في مركز أبحاث الوحدة العربية، ونفس الشيء أعلنته دار الطليعة ببيروت، وكذلك جهود عبد القادر بن شهيدة من تونس لنقل كتاب النفس وغيرها.

(1) د. ماجد فخري: ابن رشد ـ بيروت 1968.

(2) تناول د. حسام الدين الألوسي فلسفةابن رشد في عدد من مؤلفاته ـ انظر دراسة د. علي حسين الجابري «أصالة الألوسي الفلسفية في الفلسفة والإنسان»، العدد الثالث عنه وعن مؤلفاته من مجلة «الفلسفة العربية» ديسمبر 1994.

(3) د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد ابن رشد، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب 1986.

(4) مثل؛ ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت 1995. ومؤتمر ابن رشد، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ الجزائر ـ المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ـ مجلدين 1985. وندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي جامعة محمد الخامس ـ الرباط، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت 1981 وغيرها.

البيليوجرافي التوثيقي ليس هدف هذا البحث. حيث سنكتفي ببعض النماذج من الدراسات التي تقدم لنا قراءات مختلفة للفيلسوف. ونأمل في دراسة قادمة أن نستوفي بقية هذه القراءات المعاصرة لابن رشد.

أما سبب اختيارنا لهؤلاء الذين نعرض لهم هنا، فيرجع في الأساس إلى انشغالهم الدائم بدرس ابن رشد، أو إن فلسفة هذا الأخير كانت مبدأ أساسياً في أعمالهم الفكرية أو عنصراً مكوناً في بناء رؤيتهم الفلسفية ونقطة إنطلاق في تكوينهم العلمي مما يمكن أن نسميهم إن صحت التسمية «الرشديون العرب». فهذه المجموعة من الأعمال لا زالت من وجهة نظرنا لا تكون اتجاهاً واحداً، فلا نستطيع أن نطلق عليها اسم «الرشدية العربية»، ومع هذا فإن معظم أصحاب هذه القراءات لهم حضورهم القوي في الفضاء الفلسفي العربي المعاصر. فماذا فعلوا بابن رشد؟ وما هي صورة الفيلسوف في أعمالهم؟ وكيف كانت قراءاتهم له؟.

وستكون خطتنا في البحث هي رصد البدايات الأولى التي تمت في مفتتح هذا القرن بتأثير دراسة رينان الشهيرة «ابن رشد والرشدية Averroès et L'averroïsme»[1]، والتي كانت منطلق فرح أنطون فيما كتبه عن ابن رشد وفلسفته، وكانت بداية جدل تاريخي بينه وبين محمد عبده تفرعت عنه قراءتان متمايزتان هما القراءة العقلانية العلمانية عند الأول ومن تابعه، والقراءة الدينية عند الثاني ومن سايره[2]. وسنعرض لنماذج من هاتين القراءتين لدى عدد من الأساتذة

(1) حول كتاب رينان يلاحظ الدكتور يوسف سلامة من جامعة دمشق في دراسته «استقبال الغرب اللاتيني للثقافة العربية في العصر الوسيط ـ ابن رشد نموذجاً» ص 126 ـ 156، في العدد الخامس من «قضايا وشهادات» دمشق 1992، أن أهم المعلومات المتصلة بهذا الموضوع باللغة العربية يمكن العثور عليها في كتاب رينان «ابن رشد والرشدية»، وكل المراجع العربية التي تحدثت في هذا الموضوع بشكل أو بآخر نقلت عنه، ويشير إلى سوء ترجمة هذا الكتاب ويقترح ترجمته من جديد إلى اللغة العربية تحقيقاً للفائدة، المرجع المذكور ص 154.

(2) انظر دراسة ميشال جحا: «ابن رشد بين فرح أنطوان ومحمد عبده» ص 61 ـ 87، مجلة الاجتهاد البيروتية، العدد الثلاثون السنة الثامنة 1996.

العرب الذين يمثلون اتجاهاً أساسياً في دراسة ابن رشد هو الاتجاه الأيديولوجي. وبعد ذلك في فقرة تالية نتناول مجموعة أخرى من الدراسات تنطلق كما يؤكد أصحابها من قراءة أبستمولوجية لأعمال الفيلسوف.

بدأت الدراسات الرشدية العربية المعاصرة متأخرة نسبياً قبيل بداية القرن الحالي، ثم بدأ فرح انطون ينشر في مجلة الجامعة 1902 مقالاته للتعريف بالفيلسوف متأثراً ومتابعاً رينان مقدماً تفسيراً عقلانياً يؤكد فيه على الجوانب العلمية في فلسفة ابن رشد. واستمر هذا الاتجاه حتى الآن في عديد من الدراسات التي تابعت جهود رينان Renan ومونك S. Munk وجوتييه L. Gauthier وهي دراسات تختلف في الموضوع والمنهج والرؤية، إلا أنه تجمعها سمات عامة في التعامل مع ابن رشد والنظر إلى فلسفته.

يتسم هذا الاتجاه كما يتضح لدى داعيته الأول فرح أنطون، والذي يرى التحديث على النمط الغربي بأنه يحبذ «الاستفادة من المفاهيم والقيم الغربية لأنها قادرة على تغيير الذهنية الدينية التقليدية لإنقاذ الأقليات الدينية التي لا تدين بالإسلام»[1]، ويبدو أن إحساس أصحاب هذا الاتجاه بكونهم أقلية مقابل أغلبية يسيطر عليها الإيمـان التقليدي جعلهم يخشون الاكتفاء بالتحديث على النمط الغربي فقط وإلا انفض من حولهم القراء. ومن هنا اتجه فرح أنطوان إلى ابن رشد.

لقد كانت محاولته ودعوته للتحديث والخوض في مسائل الدين محفوفة بالمخاطر وهذا ما دعاه إلى التمثل بابن رشد. لنقرأ اللغة التي كتب بها والغاية التي توخاها في العبارات ذات الدلالة التي قدمها على غلاف كتابه، وفي إهدائه الذي صدر به عمله، والذي يقول فيه «إلى عقلاء الشرقيين في الإسلام والمسيحية وغيرهما... ونحن على ثقة من أنهم سيطالعون الكتاب بهدوء وإمعان دون أن

(1) انظر مقدمة أدونيس العكرة لنشرته كتاب فرح أنطون: «ابن رشد وفلسفته»، دار الطليعة ـ بيروت، صفحات 7،9،16، 27.

يتركوا للهوى سلطة على نفوسهم»[1].

لم يهدف أنطون إلى البحث في دقائق الميتافيزيقا والإلهيات، بل كانت غايته هي الواقع الاجتماعي الذي يعاني منه ويحاول إيجاد الحلول لمشكلاته[2].

لقد كان يهدف من عرضه لأفكار ابن رشد أن يؤيد أفكاره ومبادئه في تصور المجتمع العربي الجديد، أي أن الكاتب كان يعرض لفكر الفيلسوف وهو يعرض لأفكاره ويتخذ من ابن رشد ذريعة للتأكيد على معاني تشغله هو وأبناء جيله، وهي العقل والعلم باعتبارهما أساس العمران وفصل الدين عن الدولة باعتباره ضمان التسامح[3].

وهذا الاتجاه الذي ظهر في بداية القرن لدى فرح أنطون وحاوره فيه محمد عبده نجده لدى مراد وهبه الذي اهتم في الفترة الماضية بابن رشد اتفاقاً مع موقفه العلمي، يظهر ذلك في الندوة التي أشرف عليها، والتي أقامها المجلس الأعلى للثقافة بمصر تحت عنوان «مفارقة ابن رشد» والكتاب الصادر عنها بعنوان «حوار حول ابن رشد» وكذا مؤتمر «ابن رشد والتنوير» الذي نظمته الجمعية الأفرواسيوية للفلسفة، وكذلك في رئاسته «الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير»[4]، ويظهر موقفه في مقدمة الكتاب الذي أشرف على تحريره بمناسبة مؤتمر ابن رشد والتنوير. يقول: «في عام 1977 ألقيت بحثاً عن ابن رشد والتنوير يمكن اختزاله في القول أن فلسفة ابن رشد قد أسهمت في توليد التنوير في الغرب في حين أنها فشلت في هذا التوليد في الشرق. وهنا لا بد من إثارة سؤالين: هل الدول النامية في حاجة إلى تنوير؟ وإلى أي مدى يمكن أن تكون الروح الفلسفية لابن رشد قادرة على توليد التنوير في البلاد النامية؟ ويجيب: هذان السؤالان لهما مغزى في هذه

(1) فرح أنطون «ابن رشد وفلسفته» الإهداء.
(2) مقدمة أدونيس العكرة لكتاب فرح أنطون، ص 19.
(3) الموضع السابق، ص 16 ـ 27.
(4) وهي متفرعة عن الجمعية الفلسفية الأفرواسيوية، كما يتضح من النشرة الأولى لها، دار قباء، القاهرة 1988.

الأيام حيث تنتشر الأصوليات الدينية في جميع أنحاء المعمورة»[1].

لقد أوردنا هذا الاستشهاد لنلاحظ الاتفاق الشديد في الهدف بين رائد الاتجاه العقلاني العلمي وأحد أبرز المعبرين عنه في الوقت الحالي، ليس في كون كل منهما ينتمي إلى الأقلية الدينية المستنيرة، لكن في التأكيد على القول بالتأثير القوي لابن رشد على أوروبا والغرب وقلة ذلك التأثير في الشرق وهو ما اصطلح على تسميته بـ «مفارقة ابن رشد». ذلك العنوان الذي اختاره وهبه لندوة عن ابن رشد وعنواناً لبحثه في الكتاب الذي قامت الندوة حوله «ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي».

1 ـ القراءة العقلانية الدينية المحافظة:

ويرى الشيخ محمد عبده الذي أسس مقابل فرح أنطون وهذه القراءة العقلانية التنويرية ـ بداية قراءة أخرى عقلانية دينية ـ «إن ابن رشد لم يخرج في آرائه عن المليين، فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ولا قريباً منه»[2].

إن هذه القراءة أو «القراءات» الدينية لابن رشد لها أشكال متعددة خاصة لدى أساتذة الأزهر ودار العلوم في مصر الذين قدموا دراسات متعددة حول ابن رشد نذكر على سبيل المثال: محمد يوسف موسى «ابن رشد الفيلسوف» (القاهرة 1945)، «وبين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط» (القاهرة 1959)، ومحمد بيصار «في فلسفة ابن رشد: الوجود والخلود» (القاهرة 1953)، د. محمد محمود أبو قحف: «مذهب التأويل في فلسفة ابن رشد» المركز الجامعي للطباعة، مصر 1988، الطبلاوي محمود سعد: «موقف ابن تيمية

(1) صدرت أعمال هذا المؤتمر في كتاب «ابن رشد والتنوير» عن دار الثقافة الجديدة، بالقاهرة 1997، بتقديم بطرس غالي أمين عام الأمم المتحدة وكلمات د. عصمت عبد المجيد أمين عام حامعة الدول العربية، وعمرو موسى، وفاروق حسني وزيرا خارجية وثقافة مصر.

(2) هذه العبارات هي التي توقف أمامها الأب جورج شحاته قنواتي عند عرضه لكتاب فرح أنطون ورد محمد عبده عليه في كتابه «مؤلفات ابن رشد»، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ الجزائر 1978، ص 76.

من فلسفة ابن رشد»، (القاهرة 1989)، وعبد المعطي بيومي في بحثه «ابن رشد والتنوير بين الشرق والغرب» (القاهرة 1995)، وكتابه «الفلسفة الإسلامية بين المشرق والمغرب» (القاهرة 1982)، ومحمود حمدي زقزوق «الحقيقة الدينية والفلسفية لدى ابن رشد» و «مفهوم التنوير في فكر ابن رشد» وغيرهم[1].

ونستطيع أن نتخذ نموذجاً لهذه القراءة في أوضح صورة لها كتابات محمود قاسم (1913 ـ 1973) أستاذ الفلسفة وعميد دار العلوم الأسبق الذي قدم لنا قراءة تجمع بين العقل والإيمان، قراءة ضد استشراقية إذا جاز التعبير. ظهر ذلك أولاً في كتابيه «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى القديس توماس الأكويني»، و «ابن رشد وفلسفته الدينية» رسالتيه للدكتوراة 1945 من جامعة باريس الأولى

---

(1) من المهم الإشارة إلى جهود د. محمود حمدي زقزوق وهو من أساتذة جامعة الأزهر العقلانيين المستنيرين، والذي قدم لنا عدة دراسات عن ابن رشد يتضح فيها موقفه المدافع عن الفيلسوف العقلاني المسلم ضد انتقادات وتأويلات المستشرقين لفلسفته في دراسته «الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد» التي شارك بها في المجلد الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة عن «ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلاني» 1992، ص 89 ـ 104، والكتاب التذكاري عن محمود قاسم ص 509 ـ 528، يقول إن هناك خلطاً بين موقف ابن رشد والرشدية اللاتينية في المؤلفات الغربية عن الفيلسوف ولم يتوقف أمر هذا الخلط عند اتهام ابن رشد بتعارض الحقيقتين الدينية والفلسفية، وإنما تعداه في أوروبا إلى القول بالزندقة واتهامه بالإلحاد. وإن نقطة الانطلاق في موقف ابن رشد في التوفيق إنما تتمثل في النظرية الأفلاطونية المحدثة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة على اختلاف مظاهرها. ويرى أن هذه الدعاوى ليس لها أساس تستند إليه في فلسفة ابن رشد، ويحدد مهمته في بيان المنطلق الحقيقي للفلسفة الإسلامية وابن رشد خاصة في قضية التوفيق بين الحقيقتين وأساس توفيق الفيلسوف بين الدين والفلسفة وهي الإسلام ذاته، وبالتالي فإن الزعم القائل بأن الأفلاطونية الحديثة مصدر القول بالحقيقة الواحدة يفقد مبرراته المنطقية والتاريخية ويصبح ادعاء بغير دليل. وابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أي تناقض بين الحقيقتين ولم يشأ أن ينتقص من إحداهما لحساب الأخرى. ويختتم دراسته ببيان بعض المواقف الغربية المنصفة والتي لم تخلط بين موقف الفيلسوف والرشدية اللاتينية مثل موقف هنري كورباك في تاريخ الفلسفة الإسلامية وهربشرجر مؤرخ الفلسفة الألماني المعاصر، ص 526 ـ 527.

«Théorie de la connaissance d'Averroès et son ınterprétation chez Saint Thomas d'Acquin» ويظهر فيها موقف قاسم وبعض خصائص قراءته المتمثلة في رفض أحكام المستشرقين وتصحيح أخطائهم في تفسير فلسفة ابن رشد مثل نفيه للقول بتبني الفيلسوف لنظرية الفيض. والرسالة الثانية «ابن رشد وفلسفته الدينية Les Dogmes religieux chez Averroès»، وهي دراسة نقدية لأساليب المدارس الكلامية، وترجمة فرنسية لكتاب «مناهج الأدلة». وقد نشر قاسم التحقيق مستقلاً بالعربية عن الدراسة التي نشرها أولاً باسم «ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه» وعدله في الطبعة الثانية إلى «ابن رشد وفلسفته الدينية» (القاهرة 1964)[1].

ويعلق الأب الدومنيكاني جورج شحاتة قنواتي على عمل قاسم الذي يدافع فيه عن ابن رشد موضحاً تأثيره الكبير على توما الأكويني. وقنواتي من المتخصصين في الفكر الإسلامي ورواد الحوار المسيحي الإسلامي، وصاحب كتاب مؤلفات ابن رشد يقول فيه: «يُعد المرحوم الدكتور قاسم من أشد أنصار ابن رشد تحمساً واقتناعاً بأنه الفيلسوف بمعنى الكلمة الذي تمكن من التوفيق بين الدين والفلسفة... حاول أن يدحض ما كان في نظره افتراء على فيلسوف قرطبة وأراد أن يثبت أن القديس توما الأكويني استقى منه حلوله لعدد كبير من المشاكل الدينية... غير أنه لم يستطع على ما يظهر أن يقنع أمام فلسفة القرون الوسطى آنذاك الأستاذ جيلسون ولعل هذا ما أعطى لبعض هجومه على الأكويني في كتبه العربية الأولى حدة غير مألوفة عند الفلاسفة»[2]، إلا أن قنواتي يخفف من حدّته الهادئة ورفضه الذي لا تخفيه لغته الودودة لموقف قاسم فيستطرد موضحاً أن قاسم تقبل دعوة للاشتراك في الاحتفال التذكاري بالقديس توما في روما وكان مستعداً للنقاش الهادىء الرزين للدفاع عن موقفه. ويؤكد أن دراسات قاسم الخاصة بابن

(1) راجع كل من د. حامد طاهر في تناوله لإنتاج محود قاسم العلمي ص 17، وما بعده من الكتاب التذكاري، ودراسة د. حسن حنفي بنفس المجلد «العقل والإصلاح عند محمود قاسم» صفحات 204، 206.

(2) د. جورج شحاته قنواتي: مؤلفات ابن رشد، ص 72.

رشد تعبر عن وجهة نظر مهمة جداً بالنسبة لموقف الإسلام من الفلسفة[1].

يضاف إلى أعمال قاسم السابقة تحقيقه «مناهج الأدلة في عقائد الملة» وهي جديرة كما يخبرنا حامد طاهر أن تكون كتاباً مستقلاً فتنشر وحدها لأنها تحمل من آراء قاسم بقدر ما تحمل من آراء ابن رشد نفسه[2]. وقدم قاسم في المجلد الثالث من تراث الإنسانية دراسة حول مناهج الأدلة وفلسفة ابن رشد الدينية ويشير قنواتي في «مؤلفات ابن رشد» إلى محاضرة لقاسم عن أثر فلسفة ابن رشد في التفسير الغربي (القاهرة 1967). كما يخصص له نصاً حول فوضى التأويل سبب في الاضطراب العقلي في كتابه «نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية» وفصلين في كتابه «دراسات في الفلسفة الإسلامية» الرابع عن ابن رشد ومنهج التوفيق بين العقل والدين، والخامس حول مفهوم العدل في الفلسفة الإسلامية. وكذا في كتابه «في النفس والعقل لفلاسفة الإسلام والإغريق»، وبعض المقارنات في كتابه عن ابن باديس بينه وبين الماتريدي وابن رشد في موضوع السببية وحرية الإرادة والقضاء والقدر[3].

ونذكر في ختام هذه الفقرة تحقيقاته لابن رشد التي بدأها بعد لقائه بالأب نوغالس Nogales الأسباني رئيس اللجنة الدولية لفلسفة العصور الوسطى في إطار إصدار الطبعة العربية لترجمات ابن رشد. وقد قام بالعمل كاملاً حيث حقق تلخيص المقولات، العبارة، البرهان، والقياس. ويشير بعض الأساتذة المشاركين في الكتاب التذكاري عنه قضية تحقيقه لهذه الأعمال التي أكمل تحقيقها ولم ينشرها في حياته ثم نشرها بعد وفاته مستشرق أمريكي[4].

---

(1) الموضع السابق.

(2) د. حامد طاهر: محمود قاسم الإنسان والفيلسوف، ص 28.

(3) انظر دراسة د. مصطفى حلمي عن «محمود قاسم»، ونموذج ابن باديس، المرجع السابق، ص 351 ـ 352.

(4) يذكر د. حامد طاهر في بيانه لأعمال محمود قاسم التحقيقات التالية: تلخيص العبارة، تلخيص الشعر، تلخيص الجدل، تلخيص البرهان، تلخيص المقولات «ص 55»، وشاركه=

وتتخذ أعمال قاسم غاية لها الدفاع عن ابن رشد «الفيلسوف العقلاني المسلم» ضد مزاعم المستشرقين وعلى العكس من القول بمفارقة ابن رشد يكتب قاسم عن «أسطورة ابن رشد في أوروبا» حيث تم تشويه آراء الفيلسوف الدينية لأنهم نسبوا إليه أقوالاً لم تكن على وفاق مع عقيدته[1]، وهو مع ذلك يأخذ على العرب والمسلمين موقفهم من الفيلسوف الذي ظُلم من قومه وامتحن ونكب.

= في هذا العمل من الأساتذة المصريين كل من: د. حامد الطاهر، ود. محمد السيد الجليند، الذي يقول: «إنه في أواخر أيامه كان مشغولاً بتحقيق ونشر شروح ابن رشد، وتلخيص منطق أرسطو، وكان لنا شرف معاونته في إنجاز هذا العمل العظيم مع بعض زملائنا بقسم الفلسفة بدار العلوم، ولكن شاء القدر أن يرحل عن دنيانا دون إكمال هذا العمل العلمي العظيم. فجاء مستشرق أمريكي، وأتم تحقيقه ونشره في الهيئة العامة للكتاب «ص 338»، ويؤكد طاهر هذه الواقعة بقوله: «أنه ـ أي قاسم ـ حين عاد من أسبانيا كلفني ومجموعة من الزملاء في قسم الفلسفة الإسلامية بمساعدته في إنجاز هذا العمل الكبير وسار فيه شوطاً بعيداً. . . ولكن المنية عاجلته قبل صدوره. فتسلل بعد ذلك مستشرق أمريكي شاب، وتمكن من التحايل على أسرته فأخذ منها العمل كله. وادعى معظمه لنفسه»، (ص 119). وبقول حسن حنفي في مقالته «العقل والإصلاح عند محمود قاسم»: يبدو أن الأستاذ العميد قد قام بكل شيء قبل أن يرحل عن هذا العالم دون أن يطبعه. ونظراً لثقة الأسرة بالمستشرقين أكثر من ثقتها بالمصريين، فقد أعطت المستشرق التحقيقات فوضع اسمه تالياً لاسم الأستاذ العميد وبجواره من ساعده في اللغة العربية، وأهدى المجموعة كلها إلى اسم المرحوم محمود قاسم. ثم نشر المجموعة بمصر في سلسلة بعنوان «مجموعة المؤلفات الفلسفية في القرون الوسطى». تعطى بعض الفضل للولايات المتحدة الأمريكية وتعكس وجهة نظر المستشرق. ووضع تراثنا الإسلامي ضمن تحقيقه للتاريخ مع أنه عصرنا الذهبي الأول، ثم تستأثر أمريكا والمستشرق بكل شيء في الصفحة الثانية من الغلاف الداخلي بعناوين لسلاسل جديدة «شرح ابن رشد لكتب أرسطو» الأصول العربية تلخيص كتب أرسطو في المنطق، الجزء الثاني، تلخيص كتاب المقولات، مركز البحوث الأمريكية بمصر سنة 1980، (ص 222 ـ 227).

والقضية كلها تقع في إطار مفارقة «مفارقة ابن رشد» الذي يهتم به الغرب ـ هكذا ـ ونهمله نحن!.

(1) د. محمود قاسم «ابن رشد وفلسفته الدينية» ط 3، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة 1969، ص 39.

إن قاسم يدين الأوروبيين في الوقت الذي يديـن فيه محاربة مسلمـي الأندلس له»[1].

وإذا اتخذنا من «ابن رشد وفلسفته الدينية» نموذجاً لقراءة قاسم لوجدنا بصورة واضحة خصائص قراءة أصحاب الاتجاه العقلي الديني وهي:

أ ـ التأكيد على إسلامية الفيلسوف الفقيه قاضي قرطبة بالتخفيف من المغالاة في وصفه بالشارح الأعظم لأرسطو. فهو فيلسوف مسلم يوفق بين الدين والفلسفة. يعطي الأولوية للدين ويخضع الفلسفة للعقيدة ويحور آراء أرسطو لتتفق والدين... لقد حور في هذه الفلسفة ولم يأخذ عنها إلا ما رآه حقاً»[2].

إن مفهوم «التحوير» الذي يشير إليه قاسم يعد دلالة على القراءة الرشدية. وهي قراءة دينية، ودينية بمعنى مزدوج فابن رشد يقرأ أرسطو قراءة دينية، وكذلك قاسم يفعل مع ابن رشد، ويميز هذا المفهوم «التحوير» أهم ملامح هذه القراءة وسيتكرر فيما بعد لدى حسن حنفي في دراسته ابن رشد شارحاً أرسطو[3] حيث يتخذ الشرح دلالة جديدة. إلا أن هذا المفهوم يصطدم بما عرف عن ابن رشد وبتأكيد الفيلسوف نفسه على الحرص على تنقية الأرسطية مما شابها من تفسيرات دخيلة على يد الشراح. كيف إذن يتفق التحوير مع مهمة ابن رشد في تنقية الأرسطية؟ ألا ينقلنا هذا إلى مفهوم العقل الباحث عن الإيمان؟ ربما يتضح لنا ذلك في سياق تناولنا لخصائص قراءة قاسم العقلانية الدينية لابن رشد.

ب ـ ويرتبط بالخاصية السابقة سمَة ثانية هي نقد القراءات الاستشراقية للفيلسوف؛ والتي تؤكد على كونه الشارح الأعظم كما لدى جوتييه، ورينان،

---

(1) المرجع السابق، ص 31.
(2) المرجع السابق، ص 40، 55.
(3) د. حسن حنفي «ابن رشد شارحاً أرسطو» أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزائر 1978، وكذلك دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة 1981، ص 203 ـ 272.

ومونك، وجيلسون، وما نتج عنه من جهود الأساتذة العرب الذين يسايرون هذا الاتجاه. وقاسم لا يقف أمام النسخة العربية من هذه القراءة، بل يعمد إلى التعامل مع أصحابها من الغربيين فهو يوجه نقده إلى جوتييه الذي يطعن في العاطفة الدينية عند ابن رشد. والذي أساء فهم أهل كتب الفيلسوف حيث بنى آرائه على فكرة غير ممحصة في قوله: «إنّ ابن رشد من أنصار نظرية الفيض دون الاعتماد على نصوص صريحة»[1]. ويوجه نفس الانتقادات إلى رينان رغم إشادته به، فهو يتابع رينان ويخالفه، يستشهد به ويناقشه (صفحات 16، 29، 40، 43، 44، 69). فرينان يخطىء في فهم فكرة ابن رشد في مسألة القضاء والقدر عندما ينسب إليه الإيمان بنوع من الحتمية المطلقة في الطبيعة[2] ويرجع خطأ رينان في قوله ـ بقدم العالم عن ابن رشد ـ إلى عدم اطلاعه على النصوص، فليس خطؤه قائماً على سوء الفهم بل إلى قلة الإطلاع[3]. ونفس الانتقادات يوجهها إلى مونك الذي أخطأ في فهم آراء ابن رشد[4]، وجيلسون الذي يعد من أكبر المتخصصين في فلسفة الأكويني، والذي يخلط خلطاً عجيباً عندما يقارن بين فيلسوفه وفيلسوفنا فالخطأ عند جيلسون في نسبته آراء ابن رشد للأكويني[5].

إن مهمة قاسم في هذا الكتاب وغيره من دراسات هي الدفاع عن ابن رشد ضد افتراءات الغربيين خاصة في قراءتهم للفيلسوف المفترى عليه.

ولعلنا نلاحظ نوعاً من التوحد بين المؤلف والفيلسوف وكأن قاسم يرى نفسه في ابن رشد أو لعله يحيا نفس المحنة التي عاشها فيلسوف قرطبة، وهذا ما يؤكده بعض من كتب عنه في المجلد التذكاري مثل عبد الحميد مدكور الذي يقول: «إن حديث قاسم عن الفقهاء وغيرهم من المشتغلين بالعلوم الدينية كان أثراً من آثار

(1) محمود قاسم «ابن رشد وفلسفته الدينية»، ص 72 ـ 73.
(2) المرجع السابق، ص 177.
(3) المرجع السابق، ص 164.
(4) المرجع السابق، ص 164 ـ 165.
(5) نفس المرجع صفحات: 178، 180، 181، 182.

دراسته لبعض أعلام الفكر الإسلامي. . . وليس ببعيد أن يكون هذا أثراً من آثار دراسته لابن رشد. . . لذلك لا نستغرب أن يتعاطف معه إلى درجة «التوحد» الذي ربما دفعه إلى أن يبني مواقفه وأن يخوض معاركه وأن يوجه سهام نقده القاسية إلى هؤلاء الذين تشابه موقفهم مع خصومه (ص 279)[1]. وهو ما يؤكده حسن الشافعي في قوله: «لعل أهم الأفكار المنهجية في إحياء علم الكلام المعاصر هي الفكرة التي استمدها أستاذنا من ابن رشد في «مناهج الأدلة» وهي العودة إلى براهين القرآن الكريم في إثبات العقائد الإسلامية بدلاً من الأفكار الجدلية التي تلجأ إليها الفرق الكلامية المتنازعة (255) وصحبة قاسم مع الفيلسوف هي التي أوجدت أو قلْ أظهرت هذا التشابه كما كتب محمد السيد الجليند: «فإن الرجلين يجمعهما مشروب واحد وروح واحدة كما جمعت بينهم النزعة العقلية المنهجية». وينتقل بنا من التوحيد والتشابه الفكري إلى التشابه التاريخي الموضوعي «ذلك أن عصر ابن رشد كان يشبه في كثير من النواحي عصر محمود قاسم، وكانت العوامل المتشابهة بين عصري الرجلين تتمثل في ميل بعض رجال الدين إلى التشكيك في عقيدة المشتغلين بالعلوم الفلسفية»[2].

لقد أوردنا بالتفصيل هذه الآراء التي توضح قراءة محمود قاسم، الذي يجمع بين العقل والعقيدة والتي تؤكد على تفسيره لابن رشد الفيلسوف العقلاني المؤمن. وهي قراءة دينية عقلية تختلف عن قراءات أصحاب الاتجاه العقلي العلمي عند فرح أنطون، وعاطف العراقي، وزينب الخضيري، ومراد وهبة، ومحمد عمارة في فترة سابقة. وسوف نشير إلى نماذج من هذه القراءة الثانية التي ظهرت في فترة الستينيات وما بعدها سواء في مصر أو العالم العربي.

---

(1) ستكون استشهاداتنا بأرقام صفحات الكتاب التذكاري عن محمود قاسم بين قوسين داخل المتن، وتشير الأرقام إلى الموضع المقتبس منه.

(2) د. محمد السيد الجليند: محمود قاسم في صحبة ابن رشد، د. حامد طاهر [محرر] الكتاب التذكاري، ص 312، محمود قاسم: «الفيلسوف والإنسان».

2 ـ القراءة العقلية النقدية[1]:

ويقدم عاطف العراقي قراءة مختلفة في عدد من دراساته أطلق عليها النزعة العقلية النقدية في ابن رشد حيث قدم «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد» (القاهرة 1968)، و «المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد» (القاهرة 1980)، بالإضافة للعديد من الأبحاث منها الباب الأول من «العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر». ثم إشرافه على كتاب «ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي». أقيمت حوله ندوة موسعة لمناقشة ما جاء فيه من أبحاث[2]. يدعو صاحب هذه القراءة إلى منهج جديد لدراسة فلسفة ابن رشد، منهج يختلف عن مناهج البحث الشائعة والتي كثيراً ما أظهرته بصورة مختلفة تماماً عن حقيقة تفكيره وطبيعته. وهو يوضح لنا في تقديمه لكتاب «النزعة العقلية» أن الفيلسوف سيبدو لنا في صورة تكاد تكون جديدة تماماً وتختلف في أكثر جوانبها عن تلك الصورة التي تعرض له عادة[3].

لقد ذهب إلى القول بأن: «ابن رشد ذو نزعة عقلية دقيقة وأن هذه النزعة تربط نسقه الفلسفي برباط محكم وثيق وتسري في كل جانب من جوانبه»[4].

إن مفتاح فلسفة ابن رشد ـ كما يرى العراقي ـ يكمن في رفعة البرهان عما عداه. فهو يؤمن بالمبادىء اليقينية البرهانية وينادي بتطبيقها على الفلسفة واعتبارها

---

(1) كتب الدكتور عاطف العراقي عدداً من الدراسات حول ابن رشد بالإضافة إلى كتابيه «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد» و «المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد». قد كتب عن «تفسير ما بعد الطبيعة» في مجلة تراث الإنسانية، المجلد الثامن، و «فلسفة ابن رشد منهج جديد لدراستها»، مجلة العربي الكويتية، العدد 135، و «فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر»، في «ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي»، القاهرة 1997، ص 249 وما بعدها.

(2) راجع د. مراد وهبة «حوار حول ابن رشد»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1995.

(3) د. عاطف العراقي «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، دار المعارف، القاهرة.

(4) المرجع السابق.

محكاً للنظر السليم. وإذا تتبعنا ذلك خلال قراءة العراقي فإننا سنجد التأكيد على رد كل ما يحدث في العالم إلى أسباب ضرورية تدرك بالعقل. ففي حديثه عن الخير والشر ـ مثلاً ـ نجد أن هذه المشكلة قد درست في إطار الاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين السبب والمسبب ومحاربة الجواز والإمكان ومحاربة تخطي الجزئيات إلى الكليات وتفسير الأضرار الفردية على أنها سبيل الوصول إلى المنافع الكلية والاعتقاد بالعناية الإلهية والغائية في الكون (ص 245)، ونفس الأمر في حديثه عن القضاء والقدر، تطبيقاً لمذهبه الفلسفي العقلي لم يشأ أن يخرج هذه المسألة عن حدود هذا المذهب وأسسه.

وهذا التأكيد نجده ثانية في «المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد»، فالفيلسوف قد أقام نقده للمتكلمين على أساس يتمسك به دائماً وهو أن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها تعد ضرورية (المنهج ص 29). إليك هذا النص الذي يلخص به العراقي موقف ابن رشد والتزامه العقل منهجاً في كل مسألة انتقد فيها موقف الأشاعرة. يقول بعد بيانه موقف الفيلسوف من المعجزات: «هكذا يحاول ابن رشد البحث في هذا المجال من خلال إيمانه بأسس محددة تعبر عن الالتزام إلى حد كبير من جانبه بقوانين العقل وقوانين الوجود، ومن خلال ربط هذا الموضوع بكثير من الموضوعات الأخرى التي أشرنا إليها كموضوع السببية وموضوع الخير والشر، وغيرهما من موضوعات ومشكلات، وقصده من ذلك أن تكون آراؤه في كل مجال من هذه المجالات داخلة في نسق واحد محكم. وهذا النسق يعد تعبيراً من جانبه عن البرهان الذي يقوم على الإيمان بالمبادىء العقلية» (المنهج 158).

ويحدد العراقي في دراساته أسس المنهج النقدي عند ابن رشد والعوامل التي ساعدت على تكوين هذا المنهج سواء داخلية بيئية مثل: اشتغاله بالقضاء واهتمامه بالفقه أو عناصر فلسفية استفادها من دراسته للفلسفة اليونانية عامة، وفلسفة أرسطو ومنطقه على وجه الخصوص. ويؤكد صاحب النزعة العقلية على عدم الفصل بين مؤلفات ابن رشد وشروحه. فمن خلال الشروح والتلاخيص ستجد نظريات لابن رشد، ويعطينا مثالاً لذلك رأي ابن رشد في مشكلة قدم العالم الذي

يعرضها لنا في سياق تفسير ما بعد الطبيعة، وأهمية ذلك هو بيان فلسفة ابن رشد في كل أبعادها وعدم قصرها على قضية واحدة فقط هي التوفيق بين الشريعة والحكمة (النزعة العقلية ص 72، 74،73).

ويؤكد صاحب هذه القراءة العقلانية على أهمية العودة إلى فلسفة ابن رشد لمناقشة قضايانا الحالية مثل قضية الأصالة والمعاصرة، وذلك في عدد من دراساته مثل فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر «الكتاب التذكاري»، و «ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية 1997». وهو يرجع كثير من مشاكلنا الحالية إلى تخلينا عن الاتجاه العقلي لدى ابن رشد يقول: «دعانا ابن رشد إلى الأخذ بالعلم وأسبابه ولو كنا وضعنا نصب أعيننا تلك الدعوة لكانت أمتنا العربية قد تقدمت تقدماً هائلاً في مجال الفكر ومجال الثقافة بوجه عام وتحقق لها التنوير الذي نتطلع إليه جميعاً نحن أبناء الأمة العربية من مشرقها إلى مغربها من أقصاها إلى أقصاها» لـ (مجلة القاهرة العربية العدد ص 46).

3 ـ القراءة النقدية المقارنة:

وإذا كان العراقي قد تناول النزعة العقلية عند ابن رشد ومنهجه النقدي ضد المتكلمين والصوفية فإن زينب الخضيري تناولت في دراسة نقدية مقارنة «أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى» (القاهرة 1983)[1]، ثم تابعت بحث جوانب أخرى في دراستها التالية مثل «مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي» (الكتاب التذكاري 1992)، «أثر الفصل بين الدين والفلسفة عند ابن رشد» (مجلة آداب القاهرة 1993)، «ابن رشد التعددية والوحدانية» (مجلة ألف 1996).

لقد تغيرت نظرة الخضيري إلى ابن رشد وفلسفته في عملها الأخير بمجلة «ألف» عما قدمته في عملها الأول «أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى»، الذي نظرت فيه إلى فلسفة ابن رشد باعتبارها فلسفة عقلانية نظرية ذات دوافع

(1) د. زينب الخضيري «أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى»، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1983 م.

ابستمولوجية هي التي وجهت الفيلسوف، وفي عملها الأخير أكدت الجوانب العملية السياسية والاجتماعية والدينية التي شكلت فلسفة ابن رشد الذي لم يكن بمعزل عن واقع الدولة الإسلامية الموحدية في الأندلس. ويهمنا الوقوف عند عملها الأول الذي قدمت فيه تأثير الفيلسوف العربي على أوروبا في العصر الوسيط، من خلال ثلاث مشكلات فلسفية هي: التوفيق بين الدين والفلسفة، ومشكلة العالم، والنفس العاقلة.

وصورة ابن رشد لديها أنه حامل لواء العقلانية في العصور الوسطى، وكان عليه وحده أن يتحمل كل الهجوم الذي يثار دائماً ضد هذا الاتجاه في أي عصر يضع العقيدة الدينية في المرتبة الأولى ويجعل دور العقل في خدمة تلك العقيدة والدفاع عنها. وهي تحدد إطار هذه العقلانية بقولها: «لم يكن ابن رشد ملحداً كما صوره الكثيرون، بل كان فحسب صاحب عقلية تلتزم دائماً بالمنطق وتطالب بحقها في إخضاع كل شيء باستثناء بعض العقائد الدينية لحكم العقل ص 5».

لقد رأت في فلسفة ابن رشد في البداية فلسفة تخطت حدود الدين والوطن والزمان وأصبحت أميل الآن إلى القول بأنها متأثرة ومؤثرة في تاريخها، ومجتمعها. كما أكدت على أن هذه الفلسفة لعبت دوراً بارزاً في الربط بين الثقافة العالمية وهو حكم في رأينا دقيق متأن لم يأت نتيجة حماسة قومية بقدر ما جاء تحليلاً لما كتبه الفيلسوف ومن تأثروا به بحيث قدمت لنا صورة مغايرة لما حاول بعض الدارسين الغربيين تأكيده، وتابعهم فيه بعض الأساتذة العرب. وهي لا تكتفي بما يرد حول الفيلسوف من أحكام بل تعيد النظر فيها، وفي هذا الإطار تناقش كتابات المستشرقين وترفض بعض ما يصدرونه من أحكام لا من منطلق أيديولوجي أو ديني، لكن بمنطق معرفي.

فموقفها من رينان يختلف عن موقف غيرها من الباحثين، حيث ترفض اعتباره المدرسة الفرنسيسكانية رشدية النزعة، وتعتبر هذا الحكم من أبرز أخطائه، وتؤكد على تأثر اليهود بابن رشد وإن كان ذلك ليس بالصورة الضخمة التي بدت

في كتاب رينان. فلم يكن ابن ميمون فيلسوفاً حقيقياً، بل كان مجرد عالم كلام يسعى إلى تفسير الدين تفسيراً عقلانياً (ص 7). والوحيد بين المفكرين الرشديين الذي يحق له حمل لقب فيلسوف هو إسحاق البلاغ، الذي بالرغم من أهميته لم يذكره رينان. وترجح أن يكون سبب ذلك هو جهله به، كما لم يشر إليه مونك (ص 7). إن القديس توما لم يكن فيلسوفاً ـ وإن تعصب البعض لهذا الرأي ـ بل كان عالم لاهوت مخلص لدينه (ص 9) وموقفه هذا شديد الشبه بابن ميمون.

إن ما ساعد على وضوح قراءة الخضيري لأثر ابن رشد على فلسفة العصور الوسطى هو تحديدها للموضوع والغاية والمنهج الذي يتضح في كل أبواب وفصول الدراسة حيث مهدت في الباب الأول لدراسة الرشدية اللاتينية في فصلين عن حياة ومؤلفات من شملتهم الدراسة، والثاني لدراسة تاريخ الأرسطية الرشدية في أوروبا المسيحية، وكانت القضية المحورية لها في هذا الفصل هي تحديد بدأ التأثير العربي بعامة والرشدي بخاصة على الفكر المسيحي في العصر الوسيط.

وتناولت محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد لمعرفة أثرها في فكر الفلاسفة وعلماء اللاهوت الذين شملتهم الدراسة في الفصول الخمسة المكونة للباب الثاني. ولم يكن هدفها الدفاع عن ابن رشد بل توضيح حقيقة فكره في مجال التوفيق. فهو يتميز فيما ترى عن كل الفلاسفة المسلمين في الاستقلال التام للعقل في مجال الفلسفة مما جعل لمحاولته التوفيقية طابعاً خاصاً وجريئاً للغاية.

وكان عليها التمهيد في بداية الباب الثالث «عن العالم» لأبعاد هذه المشكلة ومفاهيمها المختلفة لبيان تمسك الفيلسوف بأرسطيته الجذرية. فالعالم عنده قديم وإن كانت له علة (ص 401)، والخلق عنده هو تحويل ما بالقوة إلى الفعل، أي أن الخلق عنده ينطوي على معنى الحركة. ثم تتناول بعد ذلك هذه المشكلة عند الأكويني وسيجر دي برابانت وفي الفلسفة الرشدية اليهودية.

وتوضح تحليلاتها لمشكلة النفس العاقلة مواقف ابن رشد وأتباعه وهو ما

يؤدي بنا في النهاية إلى بيان أثره في هؤلاء اتفاقاً واختلافاً، قوة وضعفاً، جرأة وحذراً. فابن رشد ـ وإن كان ذلك بحرص شديد ـ اضطر إلى إنكار خلود النفس الفردية ليؤكد خلود النفس الكلية (ص 403) والأكويني عندما أراد القضاء على النظرية الرشدية في النفس اضطر أن يضع نظرية مصبوغة بصبغة أفلاطونية فجاءت نظريته ـ كما ترى ـ متناقضة الأجزاء لأنه لم يكن موفقاً في توفيقه بين أرسطيته وبين هذه الأفلاطونية. ولقد أخذ سيجر كل عناصر هذه النظرية من أستاذه ابن رشد وإن كانت مؤلفاته الأخيرة تعكس تراجعاً عن هذا الموقف الرشدي، إلا أنه كان تراجعاً ظاهرياً بسبب اشتداد الضغط الديني على الحياة الفكرية. أما البلاغ فكان موقفه غامضاً إلى حد كبير.

وهكذا تحلل مواقف ابن رشد وأتباعه في القضايا الثلاث وتناقش الدراسات المختلفة التي تناولت العلاقة والتأثير بينهم رافضة العديد من الأحكام بمنطق معرفي لبيان تأثير الفيلسوف فيمن خلفه انطلاقاً من هذه القضايا. وكان عليها الانتقال من هذه المشكلات الفلسفية النظرية إلى الجوانب العملية. وهذا هو محور بحثها «مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي». أما بخصوص العلاقة بين فلسفة ابن رشد النظرية وأسسها الواقعية في المجتمع الأندلسي والدولة الموحدية فقد تحددت في «ابن رشد بين التعددية والوحدانية» عبر الدراسة النقدية المقارنة التي تبرز عقلانية الفيلسوف الجذرية واقتراب أو ابتعاد لاحقيه عن العقل انطلاقاً من مواقفهم اللاهوتية.

4 ـ القراءة الحضارية وإعادة البناء:

متابعة للقراء اللااستشراقية وانطلاقاً من مناهج الفلسفة المعاصرة، ومن موقف حضاري واع يقدم لنا صاحب «مقدمة في علم الاستغراب» عدة دراسات عن ابن رشد ـ لها تميزها ـ الأولى «ابن رشد شارحاً أرسطو» (الجزائر 1978). والثانية «ابن رشد فقيهاً» (ألف 1996) بالإضافة إلى إشاراته المتعددة التي يشيد فيها بالعقلانية الرشدية في أبحاثه الأخرى. ويرتبط موقف حسن حنفي ـ الذي

يحلو له أن يطلق عليه لقب فقيه ـ من ابن رشد الفيلسوف الفقيه بمشروع حنفي الحضاري «التراث والتجديد» فهو يرى نفسه وريث للقوى العقلانية والثورية في التاريخ الإسلامي خاصة المعتزلة وابن رشد. وهو يعد ابن رشد منطلق التجديد من الداخل[1].

ويمكننا تتبع موقف حنفي من ابن رشد عبر تطور كتاباته. فهو يدعو إلى البحث عن العقلانية عند المعتزلة وابن رشد بدلاً من البحث عنها لدى اليونان. وكان في البداية يميز بين ابن رشد العقلاني الذي يؤمن بالحتمية والقوى والنواميس الطبيعية وابن رشد المتكلم الذي يدافع في الفصل والكشف عن التصورات الدينية عن الخلق والبعث والنبوة والمعجزات، ثم يرى بعد ذلك أن نظريات الفيلسوف في الفصل والكشف على وئام مع الفلسفة العقلانية الطبيعية لابن رشد[2].

ويسوق حنفي حججه على الطريقة الرشدية ـ كما تخبرنا أنكى فون كوجيلغن ـ دون أن يستند إلى ابن رشد حيث نجد توافقاً بين انتقاداته لمنهج المتكلمين في «من العقيدة إلى الثورة» مع انتقادات الفيلسوف في الحجج التي يدافع بواسطتها عن ناموس الطبيعة، خلود العالم والروح ضد الأشاعرة[3].

يتناول حنفي فلسفة ابن رشد بمنهج واضح وهدف محدد في «ابن رشد شارحاً أرسطو» فهو يستخدم فلسفة الوعي والشعور المعاصرة في بيان توجهات ابن رشد النظرية لبيان دور الفيلسوف الحضاري يقول: «مهمتنا دحض الأحكام الشائعة ووصف الأشياء كما هي، كما تقتضي النزاهة العلمية والحياد التام» حيث يكون وصف التاريخ هو وصف للشعور ويتحول الزمان التاريخي إلى زمان شعوري، وذلك عن طريق إعادة بناء المواقف. منهجنا هو تحليل الأعماق Analyse des profondeurs والذهاب إلى ما وراء الألفاظ، وتحليل عمل الشعور ووصف العمليات الحضارية،

(1) د. حسن حنفي «ابن رشد شارحاً أرسطو في دراسات إسلامية»، مكتب الأنجلو المصرية، القاهرة.

(2) Anke von Kügelgen, ***Averroes und die arabische Mordern***, Brill, Leiden- NewYork- Köln, 1994, p. 204ss.

(3) *Ibid.*

فالحضارة شعور جماعي فكري (ص 41)، وعند حنفي لا بد من اتفاق الفلسفة الإسلامية مع فلسفة الوعي في الحضارة الأوروبية التي كانت اكتشافاً للإنسان ووضعه كحقيقة يقينية أولى في مقابل الإلهيات القديمة، وهو الموقف الحضاري لنا الآن في محاولتنا الانتقال من الإلهيات إلى الإنسانيات. (ص 205).

ولما كان الشرح كما يرى حنفي هو دراسة للشيء ذاته فإن ابن رشد لا يكتفي بمستوى العبارة أو بالذهاب إلى مستوى آخر أعمق هو المعنى والاستدلال عليه، بل يلجأ إلى المستوى الثالث الأكثر عمقاً وهو مستوى الشيء ذاته ويحاول أن يدرسه بنفسه حتى يمكنه إعادة بنائه نظرياً خالصاً فابن رشد شارح بمعنى باحث، والشارح لا بد وأن يكون أكثر علماً ومعرفة بما يشرح من مؤلف النص المشروح (ص 207).

ويماثل حسن حنفي بين موقفه الحضاري، وموقف ابن رشد. فتفسير ما بعد الطبيعة ليس شرحاً لكتاب أرسطو، بل هو دراسة لمشكلة الحقيقة والوجود... ليس المقصود إذن الحديث عن الفلسفة اليونانية. بل المقصود تناول المسألة ذاتها تناولاً فلسفياً، ولكن ابتداء من ثقافة العصر ومادته الحضارية وبأسلوبه ولغته وبمصطلحاته. وهو ما نفعله حالياً عندما نعبر عن موقفنا الفلسفي الحالي عن طريق شروح بعض المذاهب لأنها تعبر عن نفس الموقف الفلسفي (ص 231).

ويبدأ أولاً بتحديد المقصود من الشرح فيقول: «ليست وظيفة الشرح النقل بل التمثل والاحتواء، وما ظنّه الباحثون على أنه إساءة فهم أو خلط أو مزج هو في الحقيقة إكمال بناء وإبراز التصور الإسلامي للعالم ابتداء من ثقافة العصر ومستواه الفكري، ولغته الاصطلاحية» (ص 206)، ومن هنا فهو يؤكد أن ابن رشد هو الذي يتكلم وأرسطو هو الذي يؤيد، ابن رشد هو الذي يحلل وأرسطو هو الشاهد على صدق هذه التحليلات»[1].

(1) د. حسن حنفي «ابن رشد شارحاً أرسطو في دراسات إسلامية»، الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 204.

يبنى حنفي فهمه لهذا الموقف على أساس ما يطلق عليه التشابه الحضاري بين الفيلسوفين، وهذا التشابه هو سر إعجاب ابن رشد بأرسطو وإحساسه بالألفة معه «فقد اكتمل جدل التاريخ في كليهما في أرسطو عقلاً وفي ابن رشد وحياً» (ص 225). فنظراً لهذا الاتفاق ـ الذي يوضحه حنفي في أكثر من موضع ـ في الموقف الفلسفي وفي اللحظة الحضارية، وفي الطبع الفلسفي وفي المنهج النقدي لم ينتقد ابن رشد أرسطو بل يبدو من شروحه تقبله لأرسطو وتعاطفه معه، وتفهم موقفه وتبنيه فإعادة بناء الموقف هو أساس الفهم والتفسير. (ص 232).

تغير دلالة مفهوم «الشرح» هو منطلق حنفي للتأكيد على أن فيلسوف قرطبة لم يكن خاضعاً لتأثير المعلم الأول تابعاً لآرائه بقدر ما هو معبر عن الحضارة العربية الإسلامية موظفاً فلسفة أرسطو لمقتضيات ثقافته يحذف ويضيف، يعدل ويطور.

إن الفيلسوف لم يكن مغترباً بل كان معاصراً ـ كما يؤكد حنفي ـ والشرح والتفسير ليس محاكاة بل هو مشروع حضاري شجاع يسعى به لتصحيح مسار حضارته نفسها، عن طريق تأسيسها على العلوم. إن الشرح يعتبره حنفي دلالة على التواصل التاريخي للحضارة الإنسانية ولعالمية الفكر، فالفلاسفة المسلمون لم يفقدوا هويتهم الحضارية عن طريق اقتباس النظريات اليونانية، بل على العكس كان هذا الاقتباس عوناً لهم على تقوية هذه الهوية.

توضح قراءة حنفي السمات العديدة التي تظهر أصالة الشرح الرشدي، فهو دائم التأكيد على أن ابن رشد هو تنقية للمذهب من أخطاء شراحه. فالدافع هو تحقيق تاريخي لمذهب أرسطو بعد ضياعه على أيدي الشراح والمفسرين وهو ما يحدث للقرآن في كل عصر. «فابن رشد هنا هو المسلم الذي يختار أقرب التصورات إلى الإسلام وهو القاضي الذي يختار أقرب الشروح إلى أرسطو ويفصل بين الخصوم ويأخذ القول الحق منها» (ص 216).

يؤكد حنفي ـ مثل محمود قاسم ـ على أن ابن رشد كان متابعاً للمقاييس الإسلامية في تلخيصه، كما كان مدفوعاً بحسه الفلسفي العلمي وهو الحس العقلي

(ص 238). ففي طريقة تلخيص ابن رشد لعلم ما بعد الطبيعة يعيد ترتيب فصوله ويتحدث عنه كما يفعل علماء أصول الدين والفقه عندما يتحدثون في كل علم عن غرضه ومنفعته وأقسامه ومرتبته ونسبته. ثم يعيد تبويب الفصول ابتداء من الأنفع فالأقل نفعاً وهو أيضاً منهج اتبعه علماء المسلمين (ص 251).

إن ابن رشد لا يعنيه فهم الحضارة اليونانية في المقام الأول، إنما يركز كما يرى حنفي على الأفكار والتصورات العامة ويترك الأمثلة المأخوذة من التاريخ والأدب اليوناني ويستبدلها بأمثلة معروفة للقارىء العربي المسلم.

هدف ابن رشد في قراءة حنفي هو إقامة نظرية خالصة في العقل (ص 212)، فليس الهدف من الشرح إذن هو أرسطو بالذات أو الفلسفة اليونانية أو الحضارة اليونانية بالذات، بل اكتشاف الحقائق باعتبارها أبنية عقلية خالصة على مستوى الحضارة الإنسانية والفكر البشري كله (ص 220). لقد كانت مهمة ابن رشد فهم النص وتمثله ثم اكتشاف بنائه العقلي وتأسيسه المعرفي وتحويله إلى نظرية كاملة تقوم على القسمة العقلية، وعلى مستويات الوجود. يقول حنفي: «يعني التلخيص إذن أخذ رؤوس المسائل ثم إعادة بنائها وإسقاط المادة القديمة وتركيبها على مادة جديدة. يحذف ابن رشد كل المادة التاريخية التي خرج البناء العقلي منها، فما يهمه هو البناء وليس حاملها من الأمثلة اللغوية والشواهد الشعرية والحوادث التاريخية وأسماء الأعلام، وبالتالي يتخلص البناء من كل شوائبه الحضارية ويبقى معنى خالصاً يمكن استعماله وتوجيهه نحو مواد حضارية أخرى. لذلك كثيراً ما يتحدث ابن رشد عن الحضارة اليونانية ككل دون ذكر لأسماء الأعلام، وهو بداية تحويل الفكر التاريخي إلى نظرية خالصة في العقل» (ص 253).

إن هذه الفقرة التي تلخص قراءة حنفي لابن رشد وفهمه لفلسفته ومنهجه في تفسير هذه الفلسفة وتحديده لغايتها، وهو يعتمد فيها على فلسفة الوعي والشعور التي يماثل فيها موقف ابن رشد الحضاري مع موقف حنفي نفسه. وهذه القراءة الفينومينولوجية المعاصرة التي يستخدم فيها التحليل الشعوري لإعادة بناء موقف ابن رشد تتفق في الرؤية العامة مع قراءة قاسم في إعادة تقديم فلسفة أبي الوليد

بمنأى عن الآراء الاستشراقية السائدة والتقليل من غلوائهم في وصفه بالشارح أو الشارح الأعظم لإعادته مرة ثانية إلى بيئته العربية وحضارته الإسلامية، ومن هنا وصفنا لها بالقراءة الحضارية لابن رشد، وهنا الاختلاف بينه وبين قاسم الذي يميل بابن رشد تجاه العقيدة الدينية بينما يضعه حنفي في إطار حضاري إسلامي وليس ديني. وهاتان القراءتان معاً بقدر ما تتقاربان فهما تختلفان عن القراءة العقلية التي وجدناها لدى كل من عاطف العراقي وزينب الخضيري في اهتمامهما بالأسس العقلية الخالصة لدى ابن رشد سواء في إطار الفلسفة الإسلامية، ونقده للمتكلمين والصوفية عند العراقي وفي النزعة العقلية والمنهج النقدي أو في القضايا الرئيسية في فلسفته وتأثيرها على أتباعه اللاتين عند الخضيري في «أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى» وهي قراءة أطلقنا عليها القراءة العقلانية العلمانية التنويرية.

ونستطيع أن نذكر أيضاً من نماذج هذه القراءة ما قدمه كل من محمد عمارة في كتابه «المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد» (القاهرة 1971)، والطيب تزيني في «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» (دمشق 1971). وهذه القراءات السابقة في رأينا سواء التي تربط فلسفة ابن رشد بالدين والحضارة الإسلامية عند قاسم وحنفي أو بالعلم والمادية عند العراقي وعمارة هي قراءات أيديولوجية تختلف عن نوعية أخرى من القراءات ذات اتجاه أبستمولوجي أو تقدم نفسها باعتبارها كذلك لدى محمد عابد الجابري، وجمال الدين العلوي، ومحمد المصباحي، وهي موضوع الفقرات القادمة.

5 ـ الجابري: محاولة قراءة جديدة[1]:

تنحى كتابات الجابري منحى مختلف في دراسة ابن رشد الذي كرس له

(1) د. محمد عابد الجابري: «مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد. ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي»، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1978، ص 102 ـ 161. ونحن والتراث، المركز الثقافي العربي ـ بيروت، والمثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل، ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992.

العديد من الدراسات. حيث قدم في ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي دراسة عن «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس» مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد سنة 1978 (ص 102 ـ 161) وأعاد نشرها في كتابه «نحن والتراث» قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي. كما عرض الإطار العام لهذه القراءة في الفصل الثاني عشر من «تكوين العقل العربي» بعنوان «بداية جديدة ولكن!» (ص 292 ـ 331). خصص له دراسة أخرى في كتابه «المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد» (بيروت 1992).

يؤكد الجابري في مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد على أن المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس مدرسة مستقلة تماماً عن المدرسة أو المدارس الفلسفية في المشرق. عند الجابري: «هناك روحان ونظامان فكريان في تراثنا الثقافي. الروح السينوية والروح الرشدية وبكيفية أعم الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب. وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الأبستمولوجية بين الاثنين قطيعة تمس في آن واحد المنهج والمفاهيم والأشكالية. (ص 212) إن الفكرة المسيطرة على قراءة الجابري هي أن الفلاسفة في المغرب والأندلس كانوا متحررين من العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية التي حركت زملائهم في المشرق (ص 234) كان اهتمامهم الأساسي هو العودة للأصول وعند ابن رشد تعني هذه الدعوة العودة لفلسفة أرسطو (ص 211).

وفي فقرات سبعة يعرض الجابري: وحدة المنهج في الفكر النظري في المشرق وبنية الفكر النظري في المشرق: مفاهيمها وطابعها العام، ثم الإشكالية النظرية والمشاكل الاجتماعية في المشرق والمغرب، ويتوقف في الفقرة التالية أمام فصل المقال باعتبار مقال في المنهج رؤية اكسيومية. ثم تحليل القول الديني وشروط التأويل الخاصة والعامة والظاهر والباطن، العقلانية في المغرب والعقلانية في المشرق، ثم تأتي الفقرة الأخيرة ليعرض المدرسة الفلسفية في المغرب والثورة الموحدة.

وتتضح هذه الرؤية في تكوين العقل العربي حيث يحشد الجابري ترسانة من المفاهيم مثل: النظم المعرفية، الزمن السياسي الأيديولوجي، البيان العرفان البرهان، ويوظفها على المشروع الرشدي البرهاني بدءاً من ظاهرية ابن حزم الساعية للتأسيس للبيان أيديولوجياً وفلسفياً، انطلاق توجهات الدولة الموحدية التي تحددت في الدعوة إلى ترك التقليد والرجوع إلى الأصول. لقد سعى ابن باجة لتقديم مشروعه الفلسفي الخاص الذي يمارس السياسة في الفلسفة لا بخطاب أيديولوجي بل بخطاب فلسفي. وكان إقصاء العرفان والفصل بين البيان والبرهان هو الخط الذي ينتظم الخطاب الرشدي الذي يستعيد مشروع ابن حزم عبر ابن تومرت وابن باجة، لكن على مستوى آخر أغنى وأعمق. لقد بنى ابن رشد استراتيجية خطابه ـ كما كتب الجابري ـ بالتحرك في أربع جبهات:

ـ شرح أرسطو وتلخيص كتبه.

ـ الكشف عن انحرافات ابن سينا في كتاب «تهافت التهافت».

ـ الرد على الغزالي في تشغيبه على الفلاسفة وفي تكفيره لهم.

ـ تنظير منهجية الأخذ بالظاهر وإبطال منهجية المتكلمين وطريقة المتصوفة «الكشف».

يهتم الجابري إذن بالكيفية التي يقترحها ابن رشد لترتيب العلاقة بين البيان والبرهان «نقده لابن سينا والمتكلمين». ويوضح الطريقة التي يقترحها ابن رشد في التعامل مع الخطاب الديني بوصفه بناء مستقلاً بنفسه يقوم على المبادىء الثلاثة التالية:

ـ الخطاب الديني هو دوماً على وفاق مع ما يقرره العقل إما بدلالته الظاهرة وإما بتأويله.

ـ القرآن يفسر بعضه بعضاً.

ـ الفصل فيما يؤول وما لا يؤول.

وبهذا فإن ابنَ رشد يؤسس بداية جديدة فعلاً للفكر العربي. يقول الجابري:

«إذا نظرنا إلى التجربة الأندلسية المغربية من زاوية مظهر الخصوصية الذي يؤسسه غياب التزامن الثقافي على صعيد الوطن العربي وجدنا أنفسنا أمام زمن ثقافي مستقل ومتميز يقطع تماماً مع الزمن الثقافي الذي كرسه ابن سينا وعمل الغزالي على ترسيخه وتعميقه. أما إذا نظرنا إلى نفس التجربة بوصفها مظهراً من مظاهر العام الذي يؤسسه في الفكر العربي ككل تداخل العصور الثقافية فإننا سنجد أنفسنا أمام ما يشبه إشراقة لهب الشمعة لحظة انطفائها». (ص 323). والنتيجة هي ما يسميه استقالة العقل العربي التي ما زال مفعولها سارياً إلى اليوم في كثير من الأوساط المثقفة إن لم يكن في كلها تقريباً دع عنك الأغلبية الساحقة من الجماهير الأمية (ص 328). وقبل أن نتناول ما كتبه الجابري عن نكبة ابن رشد في كتابه «المثقفون في الحضارة العربية» نتوقف عند فكرة غياب التزامن الثقافي على صعيد الوطن العربي التي لا تتفق مع مثول الأفكار المشرقية وخاصة أفكار الغزالي وتغلغلها في فلسفة ابن رشد. لقد أوضح نصر حامد أبو زيد كيف وقع ابن رشد في شراك الغزالي حيث أراد أن يتصدى له في دراسته «خطاب ابن رشد بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض» (مجلة ألف، العدد 16، ص 6 ـ 35)، وكذلك فعل جمال الدين العلوي في دراسته «الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد» (مجلة كلية الآداب ـ جامعة فاس 1986).

ويعيد الجابري النظر في نكبة ابن رشد في كتابه «المثقفون في الحضارة العربية» حيث يبرز التناقض في نكبة ابن رشد بين الاتهام وواقع الحال، ويبين ثانياً من المحاكمة أن تهماً تخفي تهماً أخرى مستعرضاً الروايات المختلفة التي تكذب نفسها بنفسها، موضحاً أن السبب الحقيقي للنكبة لا يمكن إلا أن يكون سبباً سياسياً. وهو ما يخصص للبحث عنه الفقرة الرابعة من بحثه. فالأسباب التي ذكرتها الروايات لا تعدو أن تكون تخمينات أو تبريرات ومن هنا ضرورة افتراض تهم سياسية أو ذات صلة بالسياسة. ويتجه تفكيره إلى أن التهمة تكون مرتكزة على نصوص لابن رشد ذات صلة بالسياسة ومن ثم يتوقف أمام نص هام هو «جوامع سياسة أفلاطون» ويناقش النكبة على أساس ما جاء في النص السياسي الرشدي:

تاريخ تأليفه، مضمونه، إشاراته يعرض الجابري للنص في الفقرة الخامسة ابن رشد والبرهان في السياسة. فالفيلسوف تناول السياسة في استقلال عن الأمور الميتافيزيقية متقصياً القول البرهاني عند أفلاطون ومن هنا تم استبعاد الأربعين صفحة الأولى من العمل وحذف الكتاب العاشر. ويتوقف في الفقرة التالية عند أفلاطون وابن رشد وقضية المرأة موضحاً إنصافه للمرأة ومسايرته لأفلاطون وربط موقفه هذا بالوضعية السائدة في التجربة الحضارية الإسلامية. كذلك يتوقف أمام الملاحظات السياسية التي يدلي بها ابن رشد محيلاً إلى الواقع الأندلسي في عصره، وهو ما يظهر بصورة جلية في الفقرة السابعة عن «الخطاب السياسي خطاب برهاني».

يناقش الجابري ويحلل المناسبات المختلفة التي يستحضر فيها ابن رشد الواقع الأندلسي خاصة والعربي عامة وهو يشرح آراء أفلاطون. حيث يذكر ابن رشد في حديثه عن تحول المدينة الجماعية إلى مدينة التغلب والاستبداد نماذج من ممالك المسلمين (ص 146). وحين يبين أسباب هذا التحول يشير إلى ما كان عليه الأمر عند العرب في العصر الأول وتحول الحكم التيموقراطي إلى الهيدونستي شبيه بأحداث في مملكة المرابطين (ص 147) وتحول الحكم الجماعي إلى حكم الطغيان كما حدث في قرطبة. ويعطي أمثلة لمدح الشعراء للحكام من الواقع المعاصر له مما يرجح ويؤكد وجود سبب سياسي أدى إلى نكبة الفيلسوف. ينتقل الجابري في توظيف مفاهيمه على فلسفة ابن رشد البرهانية مقابل الإشراق المشرقي، وهي دعوى أثارت كثيراً من الجدل بين المشارق والمغاربة رغم محاولة الجابري التخفيف منها.

6 ـ محاولة قراءة ابستمولوجية للمتن الرشدي:

وتستحق جهود جمال الدين العلوي[1] دراسة خاصة لما قدمه من دراسات

---

(1) جمال الدين العلوي (1945 ـ 1992) أستاذ بجامعة فاس بالمغرب حقق عدداً كبيراً من أعمال ابن رشد وقدم عدة دراسات متميزة عنه. يأتي في مقدمتها «المتن الرشدي» الذي نقوم بتحليله هنا.

وتحقيقات للمتن الرشدي. فقد قدم رغم حياته القصيرة عدداً من الأعمال تحقيقاً ودرساً تعد محاولة هامة لنقل الدراسات الرشدية من مستوى البحث الأيديولوجي والديني إلى مستوى البحث النظري التحليلي داعياً وممهداً الطريق للدراسة الأبستمولوجية للفلسفة الرشدية في كتابه وإن كان العمر لم يمهله لإكمال عمله فقد ظهرت بعض الدراسات المغربية التي تبنت نفس المنهج في البحث. ونشير بالتحديد إلى جهود محمد المصباحي المتميزة التي تحتاج إلى دراسة خاصة[1].

قدم العلوي تحقيقاً للسماع الطبيعي في كتابه مقالات في المنطق والعلم الطبيعي لابن رشد (الدار البيضاء 1983) و «تلخيص السماء والعالم» (الدار البيضاء 1984)، وتحقيق تلخيص كتاب «الآثار العلوية» (بيروت 1994) وتحقيق تلخيص ابن رشد لكتاب «الكون والفساد» (بيروت 1995) وتحقيق الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى (بيروت 1994). ومن دراساته حول ابن رشد «نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد (الرباط 1986)، إشكالية العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد «مجلة كلية الآداب جامعة فاس 1988»، و «نظرية البرهان وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد» (مجلة كلية الآداب فاس 1986) إضافة إلى عمله الأساسي موضوع دراستنا الحالية «المتن الرشدي» (الدار البيضاء 1986) الذي هو «مدخل لقراءة جديدة» من المفترض أن يتلوه مدخل ثان يعنى بدرس مضمون المتن، ويقدم لقراءة المشروع الفلسفي لابن رشد. وبهذين المدخلين يتم الجزء الأول من عمل العلوي الذي يروم وضع صورة جديدة للرشدية تختلف عما ساد عند قدماء اللاتين ومحدثي العرب. وهو ما يعتبره إضافة وتعديلاً لما هو معروف من أبحاث جادة عن ابن رشد والرشدية على قلة هذه الأبحاث من جهة، وغياب البعد الشمولي فيها من جهة أخرى.

ويقوم هذا العمل على محورين: أولهما ببيليوجرافي يتابع المتن من الداخل

(1) محمد المصباحي أستاذ الفلسفة بجامعة الرباط. قدم عدداً من الدراسات الهامة حول ابن رشد وتستحق أعماله دراسة خاصة نتمنى أن نقدمها حول جهوده في دراسة ابن رشد.

والآخر تأويلي يتأسس على المعطيات التي يقدمها المحور الأول لينظر إلى المتن في كليته. ويلخص لنا العلوي هذه المعطيات الجديدة ويحدد لنا خطته في ثلاثة أمور هي:

ـ تصنيف أنواع الكتابة الرشدية، وتحديد مجالاتها.

ـ تحديد أصناف الشروح الرشدية، وبيان دلالاتها، والكشف عن منزلة المؤلفات الموضوعة وكذا المقالات من المتن بكامله.

ـ تحليل ظاهرة الاختلاف والتعارض في المتن أو ما يدعوه ظاهرة المراجعة والإضافة والتعديل في المسيرة الرشدية.

فالهدف كما هو واضح هو بيان وحدة الخطاب الرشدي ومراحل تطوره وما انتهى إليه في صورته الأخيرة. نحن إذن أمام طريقتين في القراءة: قراءة مقارنة تروم الوقوف على مراحل تطوره. وأخرى نقدية تروم الوقوف على ما انتهى إليه الخطاب الرشدي في صورته الأخيرة. وعلى امتداد أربعة فصول يتناول مؤلفات ابن رشد: معطيات أولية في الفصل الأول الذي يقدم قائمة تجمع بين ما أوردته الفهارس القديمة وما أضافته البيليوجرافيات الحديثة وفهارس المكتبات وعلى ضوء فحصه للمخطوطات، وتضم هذه القائمة (108 عمل). ومسلكه في هذا المجال يختلف عن مسلك سابقيه، فهو لم ينقل لنا الفهارس المختلفة على علاتها، إنما حاول وضع قائمة تركيبية جمع فيها ما صحت نسبته إلى ابن رشد وبعض ما لم تصح نسبته، وذلك للتعرف على غنى المتن الرشدي عامة وبيان الحجم الحقيقي لما نعرفه منه في أصله العربي، ومن ثم معرفة المفقود منه. ويكمل ذلك بتقديم إحصاء جديد للموجود بالفعل من مؤلفات ابن رشد في العربية من خلال ترتيب زمني لهذه المؤلفات. في الفصل الثاني «كرنولوجيا مؤلفات ابن رشد الموجودة في أصولها العربية ـ معطيات جديدة».

وهو يتابع أو يكمل عمل كل من الأب موريس بويج M. Bouyges «حصر النصوص العربية لابن رشد» والأب ألونسو P. Alonso الذي قدم ضمن كتابه

«تيولوجيا ابن رشد» فصلاً عن الترتيب التاريخي لمؤلفات ابن رشد. وهو يشير إلى المحاولات المختلفة التالية لهذين العملين (هـ 5، ص 13)، ومع هذا يحدد لنا هدفه الذي يختلف عما قدمه هؤلاء من جهود جادة؛ فهو لا يروم إحصاء هذه النصوص ووضع ترتيب زمني لها، بل يسعى إلى تقديم معطيات جديدة وتصحيح اللبس والغموض المتعلق بأسماء المؤلفات أو بمضامينها وصياغاتها والفترات التي تنتمي إليه، هادفاً في نهاية الأمر إلى تقديم خلاصات أولية بصدد مراحل فكر ابن رشد ووحدة مشروعه الفلسفي بعد الإمساك بأهم الاشكالات التي يطرحها المتن الرشدي، وتلك الخلاصات هي التي تؤسس قراءته الجديدة. وهنا يقدم لنا ثمانية وخمسون عملاً للفيلسوف أولها «المختصر في المنطق» (حوالي 552 هـ/ 1157 م) وآخرها «مقالة على المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعي لأرسطو» (592 هـ/ 1196 م).

وما قدمه العلوي في هذا العرض على امتداد الفصلين الأولين يوضح لنا ضخامة المتن الرشدي كما يظهر في القائمة الأولى، ومقدار ما فقد منه حين نقارنها بالقائمة الثانية. وإذا ما تناولنا هذا العرض على ضوء هدف المؤلف وهو تقديم معطيات جديدة بصدد مراحل فكر ابن رشد ووحدة مشروعه الفلسفي فإن أهم ما توصل إليه هو:

ـ تنوع الكتابة الرشدية وتعدد مجالاتها المعرفية.

ـ إن الشروح تمثل الجزء الأكبر من المتن الرشدي سواء الشروح الأرسطية التي تمثل من وجهة نظره قوام المتن الرشدي أو شروحه الأخرى، التي سعى لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينها وبين شروحه على أرسطو، وذلك من أجل دمج هذه الأخيرة في جسم المتن الرشدي.

ـ ظاهرة المراجعة أو الاختلاف بين أجزاء المتن الرشدي وفي صياغة نصوصه المختلفة. مما يعد دليل صحة ميز الروح الرشدي، وجعلها إحدى الإسهامات الأصلية في تاريخ الفلسفة.

ينطلق العلوي مما توصل إليه من «معطيات المتن الرشدي» إلى آفاق قراءة جديدة حيث يناقش أنماط الكتابة الرشدية، والشروح الرشدية سواء الأرسطية أم غير الأرسطية، ظاهرة المراجعة والتعديل في الشروح. كذلك علاقة المؤلفات الموضوعة في الطب والفقه والفلسفة ببقية أعمال الفيلسوف. يقول: «وقد عمدنا في هذه المحاولة إلى دمج الأطراف في الصلب، أعني أن عملنا كان منحصراً في محاولة دمج شروح ابن رشد لأجزاء من متون فلسفية أخرى، وكذا دمج مؤلفاته الموضوعية، في شروحه على أرسطو التي اعتبرناها جوهر متنه الفلسفي وقوامه.

وقد كان حافزه في ذلك هو بيان وحدة هذا المتن، ومن ثم بيان وحدة المشروع الرشدي (ص 192). وينبهنا العلوي إلى مسألتين هامتين:

1 ـ إن القول بالوحدة والتماسك والاتساق لا ينفي القول بالتطور والاختلاف والتمايز.

2 ـ إن الوحدة التي يقصدها لا تشمل التراث الرشدي بكامله، وإنما تخص تراثه الأرسطي وما واكبه من أعمال أخرى؛ أي الأعمال اللاحقة على إعلان الأرسطية والانتصار لها لا المؤلفات التي تنتمي إلى فترة سابقة (ص 192).

وقبل أن نتابع الجهد التحليلي لمتن ابن رشد الذي قدمه العلوي والذي حرصنا أن نتناوله بلغة العلوي نفسها، وبنفس عباراته نتوقف أمام مسألتين:

الأولى: هي التأكيد على أن الشروح تمثل قوام المتن الرشدي خاصة الشروح الأرسطية مع حرصه على دمج الشروح غير الرشدية ضمن المتن نفسه مع مؤلفات ابن رشد الأخرى.

الثانية: هي التمييز بين المشروع الرشدي بعد تبني الأرسطية والانتصار لها وبين أعماله السابقة على ذلك.

وعلى الرغم من اتفاقنا مع المؤلف في هذا التأكيد في صورته العامة إلا أننا نتحفظ على هذا الحكم الذي ينتهي بنا إلى إدراج المتن الرشدي في إطار الأرسطية

وأن الفيلسوف هو الشارح الأعظم الذي انتصر لفلسفة أرسطو في العربية مخلصاً إياها مما خالطها من تشويهات الشرّاح. ولأننا لسنا بصدد الحكم على ابن رشد بل مهمتنا تحليل جهد العلوي فلنتابع ما قدمه لنا في الفصل الرابع عن «مسار المشروع الرشدي» حتى يتضح لنا أهمية قراءته الجديدة للمتن الرشدي. ينتقل بنا المؤلف إلى القراءة الثانية التأويلية انطلاقاً من فحص كتابات الفيلسوف حسب الترتيب الذي قدمه لنا وما توصل إليه من معطيات تسمح بالنظر إلى المشروع الرشدي في لحظات ميلاده الأولى وتتبعه حتى اكتماله، فالهدف الذي يحدده لنا في بداية هذا الفصل هو الكشف عو مكونات الفكر الفلسفي لابن رشد ورصد العوامل التي ساهمت في تشكيل وعيه الفلسفي وهو ما يفسر لنا من وجهة نظر العلوي اختيار ابن رشد الفلسفي أولاً واختياره الأرسطي ثانياً في مناخ يبدو في الظاهر عائقاً أمام هذا الاختيار. يعنَى العلوي في محاولته هذه بمؤلفات ابن رشد نفسها لرصد تشكل وعيه الفلسفي وتطوره وأيضاً ليقدم خطاباً في مراحل فكره الفلسفي. وهي مسألة شغل بها خلال النصف الأول من الثمانينات. وعلى العكس من ألونسو الذي قال بوجود مراحل أربعة في فكر ابن رشد، حدد لنا العلوي في البداية مرحلتين متمايزتين الأولى تمثلها الجوامع والتلاخيص، وهي مرحلة معرفية تهدف إلى تخليص الأرسطية من الأخلاط التي تمتزج بها. وهذه المرحلة كما يقول: كانت في عمقها دفاعاً عن مشروعية «الفكر البرهاني العلمي» أي عن نمط آخر من التفكير والنظر يختلف عن النمط السائد في المجتمع الأندلسي ـ المغربي. ومن هنا يصح اعتبارها الصورة الأولى للمشروع المعرفي الرشدي (ص 201).

والمرحلة الثانية والأخيرة «الشروح الكبرى» التي تمثل الإسهام الفلسفي الجديد لابن رشد واكتمال مشروعه المعرفي النظري. ويهمنا هنا الإطار الذي يؤطر هذه المرحلة كما يحدده العلوي، وهو الذي جعلنا نتوقف في حذر أمام تحديد هل قوام المتن الرشدي بالأرسطية والانتصار لها. فقد «شهدت هذه المرحلة الثانية ـ كما يخبرنا المؤلف ـ ميلاد مشروع سياسي كان نتيجة لإعادة قراءة فلسفة أرسطو على ضوء قراءات رشدية أخرى للخطاب القرآني أولاً، والقول الكلامي ـ

الفلسفي الإسلامي ثانياً والمشروع السياسي للدولة الموحدية ثالثاً ـ ولقد كان واقع المدينة الأندلسية ـ المغربية هو القطب الذي تدور حوله هذه القراءات المتداخلة ـ ومن هنا نفهم لماذا كان فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة وتهافت التهافت، وتلخيص سياسة أفلاطون من بين مؤلفات هذه المرحلة» (ص 201).

ألا يدعونا تحديد العلوي لمعالم هاتين المرحلتين من تطور فكر ابن رشد أن نراجع رده المتن الرشدي إلى الأرسطية، فهذا إن صح في المرحلة الأولى وهو ما نوافقه عليه يحتاج إلى إعادة نظر في المرحلة الثانية، فإعادة قراءة فلسفة أرسطو على ضوء معطيات بيئية إسلامية وعلى ضوء الخطاب القرآني والقول الكلامي والواقع السياسي يجعلنا نعطي هذه المعطيات الجديدة الأولوية في المرحلة الثانية، ويجعل افتراض العلوي برد مؤلفات ابن رشد الموضوعية إلى شروح أو دمج كتاباته المختلفة إلى أرسطيته متساوياً مع افتراض آخر هو رد إعادة القراءة التي تميز المرحلة الثانية إلى تأويل ابن رشد للخطاب الديني الكلامي والفلسفي؟.

إن هذا التحديد الذي قدمه العلوي ـ كما يخبرنا في مقدمة نشرته لتلخيص السماء والعالم لابن رشد ـ قد مر بتعديلين أساسيين الأول في بحثه عن الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد، والثاني في الفصل الرابع من المتن الرشدي الذي سعى فيه إلى تحقيق الإكمال والتصحيح للتعديل الأول. وتمثل هذه التعديلات سمة هامة لدى العلوي هي النقد الذاتي أو ما أُطلق عليه ظاهرة المراجعة والتعديل والتطوير وهي دلالة صحة في الفكر. يقول: «والحق أن هذا التصنيف الجديد الذي ذهبنا إليه فضلاً عما يحمله من اختصار مخل وعموميات غير مبررة التبرير الكافي، فإنه لا يقدم لنا صورة دقيقة عن تشكل الوعي الفلسفي للرجل وما شهده من تحولات خفيفة وواضحة. لم يعن بها أحد من الباحثين، ولم ننتبه إليها حين وضعنا هذا الافتراض». (ص 202).

يفترض التعديل الأول وجود فترة هامة بين المرحلتين تمثل خلاصة لما انتهى إليه في محاولة التصحيح الفلسفي في المرحلة الأولى ووضع مشروع جديد يكمل

هذا التصحيح ويمهد للمرحلة الثانية وهذه الفترة هي الفترة الغزالية. إلا أن هذا التعديل بحاجة إلى إكمال المراحل الأخرى في فكر ابن رشد، خاصة المرحلة التي تقدمها كتاباته الأولى السابقة على الانتصار للأرسطية. وهذا الإكمال أو التعديل هو غاية الفصل الأخير من كتابه ويقوم على فرضية تشمل التراث الرشدي في مجمله. هناك إذن فيما يرى العلوي مشروع أول شغل فكر ابن رشد، هو المشروع الذي تمثل في مختصراته الأولى قبل أن يشغل الإعجاب بأرسطو كل اهتمامه. ويهدف هذا المشروع الأول إلى إنقاذ ما هو ضروري في المعرفة العلمية للكمال الإنساني. فمعنى أنه يطمح إلى تقديم صياغة لما يمكن عده الحد الأدنى الضروري من المعرفة للإنسان لتحقيق كماله الأول، لا الكمال النهائي الذي يعد غاية عسيرة التحقيق.

والإشكالية التي يسعى العلوي للإجابة عنها ليس فقط تحديد ما هو الضروري الذي يسعى الفيلسوف لإنقاذه ولماذا الإصرار على إعادة صياغة ما هو ضروري في المعرفة العلمية القديمة؟ وما هي عوائق ذلك؟ وهل تحقق العلوم العربية الإسلامية هذا الحد من الكمال؟ ويرى أن قراءة ابن رشد اتخذت مسارين مختلفين أديا إلى قناعة واحدة فهي قراءة للشروط التاريخية الراهنة للمعرفة العلمية في المجتمع الأندلسي وهي ثانياً قراءة لتاريخ الفلسفة وليس فقط ما عرفه تاريخ الإسلام من مذاهب فلسفية، أي للفلسفة القديمة باعتبارها الأصل الأول لكل فلسفة ممكنة. وتنتهي القراءتين إلى نفي كل إمكانية لقيام إبداع فلسفي في هذا العصر. فالعصر لا يقبل، بل ولا يحتمل إلا ما هو ضروري. أما الأفضل فعسير حصوله. وفي هذه المرحلة شغلت محاور أربعة فكر ابن رشد هي: المنطق، والهيئة وعلم النفس، وأصول الفقه. ويلاحظ أن أرسطو هنا اعتبر واحداً من بين آخرين يمثلون خلاصة الفكر العلمي الذي يهدف ابن رشد إلى العمل على إنقاذ ما لا بد منه في حصول أول مراتب الإنسان.

وينقلنا العلوي إلى المشروع الأساسي الرشدي الذي يمثل طفرة في فكر الرجل وتبلور وعيه الفلسفي، ويناقش كيف حدث ذلك، وما هي العوامل التي

ساهمت فيه، ويحددها في صنفين أو نوعين من المعطيات أولهما: ما يقدمه ابن رشد نفسه من أسباب، والثاني: ما تقدمه التحولات التي شهدها الوضع السياسي والثقافي بالأندلس والمغرب. ويذكر ابن رشد أسباباً ثلاثة هي:

ـ إن اختياره لنقل مذهب أرسطو إنما كان نتيجة لما ظهر للجميع من أنه أشد المذاهب إقناعاً وأثبتها حجة.

ـ ما يتعاطاه الناس من الرد على مذهب المعلم الأول من غير أن يقفوا على حقيقته، فيكون ذلك سبباً لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده.

ـ إن ما قصده ـ هنا ـ كان أبو حامد قد حاول القيام به من قبل في كتاب «مقاصد الفلاسفة» وإن لم يوفق في تحقيق ما حاول من ذلك.

ويلاحظ العلوي في هذه المرحلة اختفاء شعار «إنقاذ الضروري في المعرفة العلمية» وحلول شعار «استخلاص الأقاويل البرهانية من مذهب أرسطو» باعتبارها أكثر أصناف الأقاويل تصديقاً وأكملها يقيناً. وضرورة إخراج العلم الطبيعي مخرجاً برهانياً، ولا يقف عند حدود هذا العلم بل يتعداه إلى ما بعد الطبيعة. ويرى باحثنا أن من الطبيعي أن يتم هذا التحول في إطار ما طرأ على الظروف السياسية والاجتماعية من تحولات جديدة فتحت آفاقاً كانت مغلقة من قبل، ووضعت إمكانات لم تكن يسيرة التحقق فيما مضى. ويختتم حديثه عن المعطيات التي أسهمت في تشكيل الوعي الفلسفي الجديد للفيلسوف بالإشارة إلى أثر الفكر الأشعري في توجيه المناخ الثقافي السائد في الأندلس والمغرب.

يهدف ابن رشد إذن إلى تصحيح أو إصلاح الفلسفة إصلاحاً شاملاً بتقديم قراءة جديدة للمشروع الفلسفي الأرسطي كما يظهر في تلاخيصه. وذلك لإنقاذ الأمة مما يعصف بها نتيجة لجناية المتكلمين وتخليط الغزالي. وإن كانت هذه الغاية غير مقصودة لذاتها رغم أهميتها بل لأنها الشرط الضروري لقيام كل تصحيح فلسفي يهدف إلى استمرار وجودها. ومن هنا كان تأليف «تهافت التهافت» الذي يعني إعلاناً عن العودة إلى الفلسفة. يقول العلوي: «كان تهافت التهافت» بوجه

خاص عودة إلى الفلسفة بعد تأسيس التصحيح العقدي، وإعلان عن معالم وعي فلسفي جديد فإن الشروح الكبرى التي تمثل في اعتقادنا آخر مراحل التفكير الرشدي هي تجسيد للبيان الجديد للرشدية في صورتها الأخيرة. (ص 237)، هكذا حدد العلوي تخطيط أولى المراحل التي انتهى إليها المتن الرشدي، والتي تمثل أسس الانطلاق في دراسة المشروع الفلسفي لابن رشد.

إن هذه القراءة (الأولية) التي يطلق عليها صاحبها دعوة جديدة للقيام بإعادة قراءة المتن الرشدي، هي مدخل لقراءة جديدة للرشدية، وقراءة مختلفة تماماً عما سبقها لأنها تعلن توجهها المعرفي الابستمولوجي «إن البحث دعوة إلى امتلاك المتن امتلاكاً معرفياً دقيقاً حتى تكون قراءتنا له بعد ذلك قراءة نقدية شاملة مكتملة لا قراءة اختزالية متعسفة».

يهدف الباحث هنا إلى تفكيك المتن الرشدي للتعرف على أصوله وتفاصيله والنظر إليه في كليته وشموله لتأسيس النظر في المبادىء المعرفية التي توجه بنية الخطاب الرشدي. وهو كما يقول صاحب هذه القراءة مقدمة للحفر الإبستمي الرشدي والكشف عن ثوابته العميقة باعتباره من النماذج الفريدة داخل أنظمة الفكر التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية في تاريخها الطويل. ومن هنا فنحن نَخْتَتِمُ هذه القراءة بالسطور الأخيرة منها؛ والتي ترى أنه إذا كان هناك من طائل وراء هذا العمل فهو أن يخفف من الضلال ويساهم في إنقاذ البحث في الرشديات من أخطر أنواع الضلال أعني «الضلال الإيديولوجي».

خاتمـــة:

لقد عرضنا في سياق هذا البحث لعدد من القراءات التي تناولت الفلسفة الرشدية من أساتذة وباحثين عرب ذوي انطلاقات فكرية متعددة مناهج ورؤى مختلفة تسعى إلى فهم وتحليل هذه الفلسفة التي تمثل لحظة هامة في تاريخنا الفلسفي وتعبر عن نظام فكري في حاجة إلى قراءة معرفية تحدد دلالته ودلالة القراءات الحالية المختلفة له.

والحقيقة أننا لم نتناول كل القراءات التي تناولت الفلسفة الرشدية، فهناك قراءات أخرى مطروحة في فكرنا المعاصر، بالإضافة إلى دراسات كثيرة تناولت ابن رشد من زوايا متعددة تاريخية وتعليمية في حاجة إلى إحصاء شامل ليس مجاله هذا البحث، لكننا هدفنا فقط إلى تقديم نماذج من القراءات التي قدمت نفسها وقدمت فلسفة ابن رشد باعتبارها إشكالاً حاضراً في حاجة إلى مزيد من القراءات. وهذا ما نتمنى القيام به في دراسات قادمة.

4 ـ ابن رشد حاضراً ومستقبلاً

مع ابن رشد في دائرته المتصلة

من فقه النخبة إلى منطق التنوير

د/ أحمـــد دحبـــور
وزارة الثقافة. فلسطين

تذهب هذه المقاربة إلى العالم المعلِّم أبي الوليد ابن رشد، في اتجاهين أرجو لهما أن يلتقيا عند لحظة إضاءة تمكننا من رؤية هذه الشخصية الاستثنائية وفق الجدل بين شروط القرن السادس الهجري الذي عاش ابن رشد ثلاثة أرباعه، ومتطلبات القرن العشرين الميلادي الذي نشيّع سنواته الأخيرة.

الإتجاه الأول هو ما يحاول أن يفضي إلى ابن رشد الفقيه، الآخذ بالتأويل، والمثقف النخبوي. أما الثاني فمؤدّاه إلى العلامات النوعية في فكر هذا المنوّر المنطقي.

وقد تستحق مساحة تأثير ابن رشد في الثقافتين الغربية والعربية ـ الإسلامية، سؤالاً لافتاً، كثيراً ما طرحه بعض الباحثين الجادين، حول اهتمام الغرب بفيلسوف قرطبة، حتى ولو من موقع الاختلاف، مقابل عدم إيلائه الاهتمام الذي يستحقه من أبناء جلدته ودينه. الدكتور عبد المعطي محمد بيومي، مثلاً، يسأل: «لماذا أثار فكر ابن رشد التنوير والنهضة في أوروبا ولم يكن له نفس الأثر في الأمة الإسلامية؟»[1].

أما د. نصر حامد أبو زيد، فيقرر أن «الحديث عن ابن رشد، هو الحديث عن العقل المهاجر، العقل الذي طردته الثقافة الإسلامية، وتلقفته الثقافة الأوروبية الناهضة»[2]، فيما يمسك المفكّر والفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي بالسؤال نفسه من جهة ثانية، فهو ينتقد محاولة بعض مفكري الغرب المسيحي، تحجيم ابن رشد، وحصر إسهامه الفلسفي والمنطقي في شرح أرسطو، إلا أنه يشير، مع

---

(1) ابن رشد والتنوير ـ تحرير مراد وهبة ومنى أبو سنة، دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1997.
(2) المصدر نفسه.

ذلك، إلى أن دانتي وضع ابن رشد بين العلماء الذين يكرّمهم، حتى وهو يضعه، حسب الكوميديا الإلهية، في مكان محترم من الجحيم[1].

فلماذا اهتمت أوروبا بجهود ابن رشد في تقديم منطق أرسطو، وفي حالات متقدمة، اهتمت بتوسعه في الشرح الذي يرقى إلى مرتبة الإضافة، فيما تحفظت الديار الإسلامية على هذه الجهود، وإذا أبدت اهتمامها بها، فمن باب التباهي المتأخر بنابغة من القوم، على أن يبقى حقل هذا النبوغ مقصوراً على ندرة نادرة من المختصين؟

وفي هذا السؤال تكمن مفارقة، فهو يتضمن شكوى من غبن تاريخي لَحِقَ بابن رشد من العرب والمسلمين، ولكننا لا نستطيع أن نبرّىء منهج ابن رشد نفسه من أنه تمّ استخدامه في التعتيم على إسهامه في إعلاء شأن العقل والعمل على القياس والبرهان، فهو لم يفارق ذلك الاتجاه النخبوي لدى الفقهاء الذين قصروا عملية الفكر والتأويل على «الراسخين في العلم»، وأنكروا هذا الحق على العامة، بل إن ابن رشد قد جنّد التاريخ لتثبيت هذا التصنيف، فهو يقول صراحة: «نحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون في الشرع، أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس»[2]. وهو يذهب إلى أبعد من هذا عندما يقرّر «أن ها هنا تأويلات يجب ألاّ يفصح بها إلاّ لمن هو من أهل التأويل»[2]، وقد حدّد ابن رشد «عباد الله» ممن «لا سبيل لهم إلى البرهان» بأن محدوديتهم «إما من قبل فطرتهم، وإما من قبل عادتهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعلّم» وخصّص لهم الوسيلة التي يصلون بها إلى الإيمان، وهي ما أقرّه الخالق «بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال»[2]. ولكننا نعرف أن الأمثال والتشبيهات، مهما كانت بسيطة، ستظلّ عرضة بدورها للتأويل، أي أن التصديق

---

(1) روجيه غارودي: الإسلام في الغرب ـ قرطبة عاصمة الروح والفكر ـ دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى 1991.

(2) ابن رشد: فصل المقال ـ تقديم د. سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى 1994.

الذي يدعو إليه العامة الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، يتطلّب مستوى معيناً من القدرة على التأويل، مما يعني أن أهل العامة، شأن «الراسخين في العلم» هم درجات متفاوتة في التفكير وبالتالي في الصلاحيات، وابن رشد لا يخفي هذا، بل إنه يوزع قسائم على الفئات المنتسبة إلى نادي الإيمان، ولكل فئة وسيلتها التي يقررها مستواها «لأنه إن كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة»[1]، وإذا كان البرهان ـ حسب ابن رشد ـ هو أتمّ أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس، «مع ما في تعلّم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو من أهل تعلمها ـ[1]»، فإن أهل الجدل والجمهور هم أدنى مرتبة، يقول في المصدر نفسه: «وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل، فضلاً عن الجمهور»، بل إنه يواصل تشريعه النخبوي في هذه الفقرة إلى حد تكفير إيلاء التأويل لغير الراسخين في العلم من أهل الجدل والجمهور: «ومتى صرّح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرَّح له والمصرِّح إلى الكفر ـ»،[1] أما الجمهور ـ حسب ابن رشد ـ فغاية ما يعطى لهم هو الشواهد التي تقرّب الفكرة إلى مداركهم البسيطة: ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا معنى ليس له مثال في الشاهد ـ»[2].

إن ابن رشد، نصير الفلاسفة على الإمام أبي حامد الغزالي، لا يبتعد كثيراً عن الأخير في «إلجام العوام من علم الكلام»، وإن كان يتهمه ـ ابن رشد يتهم الغزالي ـ بممالأة العامة وأنه كان مضطراً لمجاراة أهل زمانه في الحملة على الفلاسفة، وإذا كانت علوم التربية الحديثة تقرّ بالتخصص وتجعله شرطاً لإتمام الفائدة، فإن النزعة النخبوية لدى ابن رشد تتعدّى ذلك إلى «أن العلوم الإلهية

---

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) ابن رشد: مناهج الأدلة.

بطبيعتها أبعد من غيرها عن متناول العقول ـ»[1]. وهو «يجزم بأن المقصد الأعلى للفلسفة لا يطلب في الكتب التي تقدّم للعامة ـ»[1].

إن هذه النزعة النخبوية، هي التي ستسهم في تشكيل نوع من الكهنوت (وإن اختلفت التسمية) مؤلف من «الراسخين في العلم» وهؤلاء بدورهم يشكّلون حجاباً بين الجمهور والسلطة، وليس إلاّ أن تتعارض مصالحهم مع هذا الفقيه أو الفيلسوف أو المفكّر، حتى يكيدوا له عند الحاكم، ويفتوا على الجمهور بتكفيره، فيقضي عليه مادياً أو مجازياً من غير أن يكون له نصير، لأن النصير المفترض هو من له مصلحة مع هذا الفقيه أو الفيلسوف، وبما أن الجمهور محجوبة عنه المعرفة البرهانية، حسب ابن رشد نفسه، فإنه لا يمكن أن يكون صاحب مصلحة مباشرة مع هذا الفيلسوف، بل إن خصوم الفيلسوف، ما داموا يملكون أدوات السلطة، لقادرون على تأليب الجمهور نفسه عليه، وهذا ما حصل لابن رشد أيام محنته، وكما يروي هو، عندما أهين هو وابنه في المسجد»[2].

إن التنوير يمشي على قدمين، إحداهما المعرفة بحدّ ذاتها، والثانية هي حق الجميع في المعرفة، وإذا كان ولوج غير الراسخين في العلم عالم المنطق خطراً على وعيهم، فكان الأولى أن تتمّ الدعوة إلى فتح باب العلم للجميع لا إقامة الفصل بين فئة تتعلم وفئة تتلقى الموعظة، فما هي حجة ابن رشد للتقدّم في التنوير بقدم واحدة؟ هو ذا يقول: «إن العالم بما هو عالم إنما قصده الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول ـ»[3]. بهذا يبرز بموازاة ابن رشد الفيلسوف المنطقي، ابن رشد الفقيه وقاضي القضاة، ولا شك أن دغم الشخصيتين في جبلّة واحدة، من شأنه أن يرفع قامة نادرة قادرة على التأثير في الفلسفة والفقه معاً، لكنه لن يحجب قلقنا على مصير العنصرين في جدلهما الصعب معاً، فالفلسفة بنت الشك منذ

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت.

(2) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول.

(3) «تهافت التهافت»، تقديم د. محمد العريبي: دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الثالثة 1993.

سقراط الذي كانت رسالته أن يعرض حيرته على العالم، فيما يوضح ابن رشد كما رأينا رفضه للشك، وهو نوع من المصادرة على المطلوب، فما دام مؤمناً بأن «الحق لا يضادّ الحق بل يوافقه ويشهد له ـ»[1]، فقد ألزمه الفقيه الذي يسكنه بالإيمان بحقّ مطلق سابق على البحث والتأمل، مما يبطل الشك وحيرة العقل اللذين هما آلة المنطق في الوصول إلى الحقيقة، بل إنه أنزل الحق الجديد الذي يشهد له الحق القديم، منزلة المسلّمات، بحيث لم يتمّ قياس الشاهد على الغائب وحسب، بل تمّ أيضاً قياس الغائب على الشاهد، مع أنه أكد فساد هذا القياس.

صحيح أن ابن رشد لم يمنع حق المعرفة عن أحد، وأننا بمجال التأويل والمجاز الذي دعا إليه يمكن أن نعتبر العقل الإنساني حقاً ربانياً لكل فرد، وأن ﴿أولي الأبصار﴾ يمكن أن يكونوا ـ من حيث المبدأ ـ هم البشر جميعاً، وأنه لا ذنب لابن رشد في أنه ﴿لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾، ولكن ابن رشد يظلّ مثقفاً محكوماً بشرط زمانه، وأن النخبوية التي أقرّها زمانه أقامت هذا الفصل بين من لا يعلمون لكن يحق لهم أن يعلموا، وبين من لا يعلمون فظلوا من أهل العامة التي لا سند لهم من المعرفة غير الموعظة والأمثال، بل إن مفتاح علاقة ابن رشد نفسه بمنطق أرسطو، كما نعلم، هو شكوى الخليفة أبي يعقوب يوسف بن عبدالمؤمن من غموض فلسفة أرسطو ومنطقه، فإذا كانت الخاصة، ومنها أمير المؤمنين شخصياً، تحتاج إلى الشروح والتبسيطات، أي أنها مرت بمرحلة من الوعي لم تؤهلها لتكون من الراسخين في العلم، فإما أن ابن رشد أخطأ بأن صرّح لها بالتأويلات البرهانية ـ وهذا ما تقوله النظرية التي يؤمن بها كما أسلفنا ـ وإما أنه لم يخطىء، فحقّ عليه أن يدعو ـ إن لم يبادر ـ إلى توفير هذه الفرصة العامة، ولما لم يفعل ذلك فإنه يكون قد أخطأ.

لعلّ دارسِي ابن رشد ـ من تحزّبوا به ومن أنصفوه ومن تحاملوا عليه ـ لم

(1) فصل المقال.

يعطوا لحظة التناقض هذه في سياسة ابن رشد التعليمية حقها الكامل من الدراسة، مع أنها تجيب ـ في تقديري ـ عن السؤال الذي بدأنا به: لماذا كرّم هناك وغمط حقه هنا؟

إن الأمم كالأفراد (بل إن أفلاطون كما نعلم تحدّث عن نفس كونية واحدة) وحسب الدورة الخلدونية، فإن الشيخوخة قد أدركت الأمة بعد فترة وجيزة من زمن ابن رشد، وتبودلت المواقع، بحيث أصبح العرب ممن لا يأخدون النصوص إلاّ بمعناها الظاهري بعد انتصار السلطة لمنهج ابن تيمية، وهذا يعني القبول والتسليم وفق ما وصفه الغزالي بالترغيب والترهيب، مما يجعل الأمة كلها ـ عملياً ـ في موقع غير الراسخين في العلم، فيما أخذ الغرب هذا الدور ولكن ليصل به إلى نتائج تعترف لابن رشد بالفضل لكنها تبقيه في منطقة الآخر، الغريب. وهكذا يكون ابن رشد قد ظلم مرتين: مرة عندما تراجع منهجه التأويلي في ديار الإسلام حتى الاحتجاب، ومرة عندما التقط فلاسفة الغرب المسيحي وفقهاؤه ـ من أمثال توما الأكويني ـ إسهام ابن رشد في شرح منطق أرسطو، وإطلاق شعلة العقل، ليحققوا فتوحهم الفكرية الفلسفية، حتى إذا التفتوا إلى ابن رشد، أقرّوا له بدور ما، لكن في إطار أنه مسلم وهم على غير دينه، أو أنه ملحد، وفي الحالتين اعتبروه كافراً. ولكن هذه الحقيقة لا تتناقض مع وجود جيش من المفكرين الغربيين الذين أيدوا ابن رشد ودعوا إليه، وإذا كان هناك أسماء بارزة في العصر الوسيط مثل اسم سيجر دي بربان فإن له ورثـة معاصرين في دفع تهمة الكفر عن ابن رشد كالمفكر النزيه روجيه غارودي الذي يحكم «أن ابن رشد لم يكن كافراً ـ كما أرادت القرون الوسطى المسيحية أن تصوره ـ ولا منكراً لتنزيه الله ـ كما يتهمه رينان ـ بل كان مسلماً يَجِدُ ـ بعيداً عن حرفية الفقهاء وطقسيتهم المتعصبة ـ المصدر القرآني للإسلام»، إلا أنه يضيف أن إسهامات ابن رشد الأصلية لا تتمثّل في شرحه لأرسطو وفي ردّه على الغزالي بل «إن ابن رشد لا ينطق حقاً باسمه، إلاّ في رسالته القاطعة حول الانسجام بين الدين والفلسفة ـ، مع ملحقيه الضميمة ومناهج الأدلـة التي تشجب أنواع الفلسفـة التي تتعلق بالتأويـلات

الخاطئة للدين ـ»[1].

والآن، ماذا عن قوام هذه الشخصية الفقهية الفكرية؟ . . .

حين نسأل مع ابن رشد عمّا «يجوز في الشريعة وما لا يجوز، وما جاز منها فلمن يجوز؟ ـ»[2]، فإنما نمسك ـ في وقت واحد، بما يطلق دوره في خدمة الفكر، وما يحدّ من هذا الدور. فإنه كان ما يحدّه هو ما أشرنا إليه سابقاً من نخبوية ومجاملة أو طلب تقيّة في ظروف عصره، فإن قامته الفكرية تتأسس على منظومة من القضايا التي تُحسب له.

ولعلّ القضية الأولى التي تُحسب لهذا العالِم الجليل، هي رؤيته المتنوّرة للعلاقة بين النقل والعقل، ولما كان ابن رشد قاضياً وفقيهاً، فإن مرجعه الأول والظاهر هو النصّ المقدّس وهو في ذلك محكوم بمبدأ النقل، ولما كان مفكراً ومنطقياً فإن احتكامه الأساسي هو إلى العقل. ولعلّ دارسي ابن رشد جميعاً، ومن غير استثناء، مهما تباينت اجتهاداتهم وتقويماتهم لابن رشد، يلتقون عند كتابه الفذّ «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال» لحلّ هذه المعضلة، وقد حسم ابن رشد أمره في هذا الكتاب منذ كلماته الأولى، عندما استخلص من القرآن الكريم ما ينص على «وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً»، لكنه طالب من يستخدم النظر بالعقل في الموجودات «أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبما يخالف القياسُ البرهاني القياسَ الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي»، فإذا ضمن توفر هذه الآلة المعرفية لاجتراح البحث والتأويل، سارع إلى تأمين الغطاء الفقهي للمتدّبرين بالعقل، فردّ على من ينعتون القياس العقلي بأنه بدعة (ودعواهم أنه لم يكن موجوداً في الصدر الأول من الإسلام) بأن «القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى أنه بدعة»، وإذا كان النقل أمراً مطلوباً، فإن للعقل أن يستعين «على ما نحن

(1) غارودي: الإسلام في الغرب.
(2) مناهج الأدلة.

بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة» فاستعانة المتأخّر بالمتقدّم، هي مما تقرّه بدهية التراكم المعرفي، إذ لا يمكن لأي إنسان «ولو كان أذكى الناس طبعاً»، أن يعرف كل شيء من الصفر، وعند هذه النقطة لا بدّ من معالجة النقل وفق العقل، وهذه يتدبّرها ابن رشد حسب حالتين، إحداهما مركّبة، فإما أن الشرع سكت عن الموضوع المثار وفي هذه الحالة لا توجد مشكلة، وإما أن الموضوع «هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي» وفي هذه الحالة إما أن يوافق هذا الاستنباط على الموضوع ولا توجد مشكلة، وإما أن يخالفه «وإن كان مخالفاً، طلب هناك تأويله»، أي أن التأويل يأتي لتيسير علاقة العقل بالنقل لصالح العقل، فهل وقع ابن رشد في القياس الخطابي أو حتى المغالطي، عندما افترض أن هناك قراراً مسبقاً بإقرار الشرع لموضوع ما، وأن على الفقيه البحث عن الوسيلة لذلك سواء أكانت مطابقة مباشرة أم تأويلاً مغرضاً؟. للإجابة، لا بدّ من التذكير بأن ابن رشد فقيه مسلم، وهو عندما يؤمن بأن الحق لا يضادّ الحق، فإنه يضع احترازين:

الأول أن القياس العقلي ليس عقيدة موازية للشرع أو متعارضة معه، بل هو آلة ووسيلة مع أن استخدامها عنده واجبةٌ شرعياً.

والثاني أن احتمال الخطأ قائم، ولكن الخطأ ليس ذنب القياس العقلي، بل ذنب من اشتغل بهذا القياس فخانته فطرته أو خبرته أو ثقافته، وهو يورد لذلك مثالاً جميلاً في فصل المقال: «إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها، من أجل أن قوماً من أراذل الناس، قد يُظن بهم أنهم ضلوا من قِبَل نظرهم فيها، مثَلُ من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش، لأن قوماً شرقوا به فماتوا ـ»[1].

ومن الطريف أن دارساً معاصراً قد سجل على ابن رشد نفسه خطأ في التأويل، وذلك في كتابه «منهج الأدلة»، عندما شرح قوله تعالى: ﴿والجبال

(1) مجمل ما بين الأقواس في هذه الفقرة من «فصل المقال».

أوتاداً﴾ بأن ذلك يفيد بأن الأرض ساكنة لا تتحرك، ويعلق هذا الدارس «على أن ذكر هذه النصوص لا ينقص قدر ابن رشد لأنه لم يكن عالماً طبيعياً ولا فلكياً ولا رياضياً، بل كان فيلسوفاً، ولا لوم عليه إذا لم تصل إليه في عصره وفي وطنه وبلغته تلك الحقائق العلمية ـ»[1].

إن مسألة العلاقة بين العقل والنقل، لدى ابن رشد، تتصل بمسألة حساسة من شأنها أن تدعمها أو تقوّضها، وهي قضية الإجماع. فابن رشد الذي نادى بإعمال العقل في التأويل لتدّبر ما أشكل على العباد من النقل، يدرك أن رهن نتائج الجهود العقلية بالإجماع هو إعادة إنتاج لسلطة النقل، ذلك أن للنصّ مستويين من ظاهر وباطن «والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق ـ»[2]، وهذا يعني أن الإجماع يجب أن تكون له ضوابط، ويميز ابن رشد بين القياس اليقيني الذي يشتغل عليه العارفون، والقياس الظني الذي يشتغل عليه الفقهاء، ويحسم: «أما لو ثبت الإجماع بطريق يقيني فلم يصحّ، وإما إن كان الإجماع فيها ظنياً فقد يصحّ»، ولما كان الإجماع اليقيني غير قابل للخرق خلافاً للإجماع الظني القابل للاجتهاد بسبب من طبيعته ومأتاه، فإن ابن رشد عندما يضع شروطه الستة لإقرار الإجماع اليقيني، إنما يجعله صعباً إن لم يكن مستحيلاً، فهو يشترط أن يكون عصر الإجماع محدداً بالزمان والمكان، وأن يكون علماء السلف الذي تمّ فيه الإجماع معروفين للخلف جميعاً، وأن تصل مذاهبهم إلى الخلف بالنقل المتواتر، وأن يكونوا متفقين على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن، وأن العلم بكل مسألة يجب ألاّ يكتم عن أحد، وأخيراً أن يكون معروفاً أن الناس طريقهم واحدة في علم الشريعة. وبيّن الدكتور سميح دغيم[2]، أن هذه الشروط تجعل من الإجماع اليقيني أمراً مستحيلاً، ليقول بالتالي: «إن إجماعات المسلمين كلها هي من باب الإجماعات الظنية التي يجوز خرقها». وبهذا المنطق المحكّم المحتكم إلى العقل، المؤمن بحق التفكير والاجتهاد، يكون

(1) محمد لطفي جمعة، ابن رشد، تاريخه وفلسفته ـ منشورات دار المعارف ـ سوسة/ تونس.
(2) فصل المقال.

ابن رشد قد أعطى صوته للحق في الاختلاف والتعددية، وأبطل بالتالي جواز تكفير المجتهدين بدعوى خروجهم على الإجماع. وقد رأينا كيف صفّى حسابه العقلي مع الغزالي الذي كفّر الفلاسفة، على أن ابن رشد الفقيه، لا ينفي الإجماع على ما أقرّه النص صراحة من حيث العبادات والأحكام، لأن ذلك من تحصيل الحاصل، ولهذا فهو ليس مستقلاً بذاته أي الإجماع من غير استناد إلى الطرق الشرعية «لأنه لو كان كذلك لكان يقتضي إثبات شرع زائد بعد النبي ـ»[1].

والقضية الثالثة، أن ابن رشد أقرّ بجواز الخطأ كما أشرنا سابقاً، وهو بذلك يؤكد إنسانية المنطقي أو الفيلسوف أو الفقيه، ولا يتجاهل أن خير الخطّائين التوابون، مما ينزع احتكار الحقيقة المطلقة عن نوع خاص من البشر، حتى لو كانوا «من الراسخين في العلم»، لقد أقرّ ابن رشد بالمعجزات ولكنه لم يجعل منها قانوناً قابلاً للتكرار، بل جعلها ـ كما في الشرع ـ خاصة بالأنبياء الذين اختتموا بالرسول ﷺ، أما البشر، من تقدم منهم ومن هم بيننا، فهم قابلون للخطأ. ولم يجعل ابن رشد من الخطأ مناسبة للتنكيل بمن يخطئون، فهو يقرر بشأن السابقين أن «ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذّرنا منه، وعذرناهم ـ»[1]. وكنا رأينا، في مكان سابق، أنه ينشد الحقيقة حتى عند غير أهل الملّة، وابن رشد يذهب إلى أبعد من هذا فهو يرى التباعد في الآراء أمراً طبيعياً لا يوجب التكفير، يقول: «فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها أو لا يكفر، فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد ـ»[1]. صحيح أنه هنا يشير إلى نقطة خلافية محدّدة بشأن قدم العالم وحدوثه، ولكن إقراره من حيث المبدأ بالاختلاف، هو نزع لمعصومية المجتهد، إذ قد يكون المختلفان مخطئين وهو في تخطئة كل منهما إنما يعطي العذر للآخر، فالموضوع شائك: «وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً، ولا قديماً

---

(1) فصل المقال.

حقيقياً، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم ليس له علّة ـ»[1]. ولقد ذهب ابن رشد بتفهم الخطأ إلى حدّ الفتوى بأن البشر إما أن يكونوا «مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين»[1]، وتسامح بتصديق الشيء من خلال الإحساس لأنه «شيء اضطراري لا اختياري، أعني أنه ليس لنا أن نصدق أو لا نصدق ـ»[1]، ولكنه لا يترك الخطأ على عواهنه، فهو يعذر العالم المجتهد إن أخطأ، ولكنه لا يعذر الحاكم الجاهل بالسنّة إذا لم توجد فيه شروط الحكم. ويميز بين «أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ ـ كما يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطب ـ»[1]. وبين الخطأ الذي ليس يعذر فيه أحد من الناس وهو «الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها ـ»[1]، ولأنه مسلم وفقيه، فإن ابن رشد يضع في جملة الخطأ غير المغفور إنكار الإيمان بالله وبالنبوّة وباليوم الآخر.

والقضية الرابعة هي التنوير بحدّ ذاته، وقد يبدو غريباً أن نفرد للتنوير حيّزاً خاصاً مع أنه يشتمل على ما سبقه من انتصار للعقل على النقل، واستبعاد الإجماع لصالح التعددية، والتسليم بوجود الخطأ حتى لا تكون الحقائق معلقة، ولكن ما يحدونا إلى ذلك هو أن ابن رشد بالأنموذج الذي قدمه من خلال نشاطه الفكري، ودوره في القضاء والفقه، مع ما يتميز به من موسوعية علمية وصبر على البحث والشرح، وإزاحة العقبات (السلطوية أساساً) عن طريق العقل، قد أصبح رمزاً للتنوير الذي قد نحتاج إلى وصفه بالشرقي.

فما كان للفقيه إلاّ أن يؤمن بشمولية النصّ «وما فرطنا في الكتاب من شيء»، ولهذا فهو يحسم الأمر في «فصل المقال» مؤكداً أن الشرع «يشتمل على جميع أنواع التصديق وأنحاء طرق التصوّر». لكنه يكبّر الشرع عن أن يكون مجرّد معجم ساكن يأخذ منه المتكلمون تفسيراتهم لما يشكل عليهم، بل يؤمن بحيوية النصّ المقدس، وقابليته للتأويل، بحيث يحتاج الراسخون في العلم إلى قدر كبير من

(1) فصل المقال.

الدراية والتدّبر في سبر الموجودات، وردّ أسبابها ومسبباتها إلى العقل بما لا يتعارض مع النقل، يقول في «الكشف عن مناهج الأدلة»، رداً على الآخذين بالظواهر والتسليم بالمعطيات من غير بحث: «كان واجباً على من أراد معرفة الله حقّ معرفته، أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع»، فإذا كان البشر لا يعقلون العلّة الأولى، وهل هي المحرك الذي يتحرك أم العقل الفعّال، فإنهم قادرون على التيّقن من وجود الصانع بفهمهم عناصر الصنعة من خلال البرهان، ومن هنا كان تقديمه للبرهان على سائر أشكال الاستدلال، بهذا نرى ابن رشد ملتزماً بالمؤسسة الدينية، مخلصاً في التنقيب عمّا يماشي معطيات العلم ويدعمها من غير الخروج على النصّ، بل على النقيض، بالتسلّح بالنصّ مع التأويل الملائم، وما يقال عن تشكيكه في وجود عاد وثمود[1]، إذا صحّت الرواية، يمكن أن يكون مجرد ردّة فعل في نوبة غضب لا يعتدّ بها، وهذا الموقع الفكري الحساس الذي وجد ابن رشد نفسه فيه، هو الذي يغرينا بالتشديد على دوره التنويري، من غير أن نحمله ما لا يحتمل من صفات راديكالية.

لقد اشتغل ابن رشد على تأويل النصّ المقدّس لمواءمته مع معطيات البرهان، ولكن تراث ابن رشد نفسه ليس بحاجة إلى تأويل لأنه لا يحمل سلطة القداسة، ولكنه يمكّن العقل من استخدام المنهج في التدّبر والبحث والاستعداد لتقبّل الجديد، وإذا كنا أسبغنا صفة الشرقي على دوره في التنوير، فمن باب المجاز الذي يفتح أعيننا على الجانب الآخر من شخصية ابن رشد المنطقي، شخصية الفقيه، حيث لا مناص من التعاطي مع الروح والوحي ولكن بما لا يغلّ العقل.

وبشيء من المجازفة، أستعير ما قاله د. عبدالغفار مكاوي في هيدجر، لأراه صالحاً لأن يشمل ابن رشد، حيث «نتعلم منه كيف نفكر لا أن نتركه يفكر لنا وأن نفكر معه لا أن نفكر مثله».

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول.

ولقد حار الدارسون والشرّاح في أمر ابن رشد، وفي غلبة الفليسوف والمنطقي فيه على الفقيه أو العكس، ولكنه كأنهما معاً، فهذا الذي أتى إلى منطق أرسطو، من غير أن يعرف اليونانية، كان معنيّاً بتدبير فهمه لهذا المنطق وفق أدوات المنطق نفسها، بحيث قارن بين الترجمات وأخذ ما يدعم بعضه منها بعضه الآخر. ويفيد د. جيرار جهامي في هذا المجال، أن ابن رشد استعمل في تفصيله للمعاني، وشرحه لألفاظ المنطق، المنهج التحليلي الذي يرتكز على ما سمّاه المناطقة المسلمون مباحث الاستدلال، من سبر وتقسيم، ومقابلة وحذف، ومحاورة وجدل، ووقوف على مسائل كانت مجهولة وهي في الأصل تتطلّب تفسيراً»[1]. . . وبهذا يكون واضحاً أن آلية الاستدلال المنطقي عند ابن رشد ليست من ابتكاره، فقد كان المناطقة والفقهاء المسلمون يعملون بها، ولكن إضافته ـ في هذا المجال تحديداً ـ تتميز بوضع الشريعة والمنطق في جبهة واحدة مضادّة للتعصّب والتضييق على العقل: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل»[2]. وإذا كان من الشائع أن إسهام ابن رشد في خدمة العقل الإنساني، تتجلّى أساساً بشرحه لمنطق أرسطو، فإن الأقرب إلى أنصافه، أن نأخذه لا كشارح فقط، بل كمحاور لأرسطو، ولا يقتصر حواره هذا على الاستفاضة في شرح ما غمض منه، أو الاكتفاء بالإشارة العارضة، بل يتعدّى ذلك إلى ما اختاره ابن رشد من منطق أرسطو، فهو لم ينقله كله، بل انتقى الخلاصات الصالحة من وجهة نظره، لتكون آلته التي لا غنى عنها للفهم والتدّبر، وإذا كان ضيق الوقت هو هاجس ابن رشد، فلا بدّ من افتراض سبب آخر لنوعية انتقائه، وهو أن ما اختاره من منطق أرسطو هو الآلة اللازمة لعمله في ميدان الفكر. ولعلّ دارساً جادّاً مثل د. محمد يوسف موسى قد أعطى هذه الحقيقة نصيبها من التوضيح عندما قال في ابن رشد: «ولذلك نراه في آخر

(1) ابن رشد: تلحيص منطق أرسطو، المجلد الأول ـ د. جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، طبعة أولى 1992.

(2) فصل المقال.

الجزء الأول من تلخيصه للمجسطي يقول: إنه وجب عليه أن يقتصر في شرحه على إيراد النظريات التي لا يمكن الاستغناء عنها، ويشبه نفسه برجل رأى فجأة النار تلتهم منزله، وليس لديه من الوقت إلا ما يلزم لاستنقاذ أثمن ما عنده من متاع وما لا غنى للحياة إلاّ به ـ»[1].

ولعمري، قد استنقذ هذا العالم الجليل، من نار الجهل، الكثير الكثير، وأمدّنا، حتى من خلال سيرته الذاتية ومحنته وردّ الاعتبار المتأخر إليه، دروساً ثمينة، هي من المراجع النوعية لإنساننا العربي المعاصر المعني بالتحديث والمستضيء بنور العقل.

(1) د. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية 1968.

المثاقفة وتأويل ابن رشد

د/ عبـد الحميـد الصالـح
جامعـة دمشـق ـ كليـة الآداب
قســم الدراســات الفلسفيـة والاجتماعيــة

حين نتحدث عن التأويل وتأويل التأويل والمماثلة بين النصوص والمواقف، بصورة مشروعة أو غير مشروعة، بوعي من المسؤول أو بدون وعي منه، فإننا نكون إزاء العديد من المسائل التي تتعدد زواياها وتتوازعها مختلف التيارات الفكرية. ونظراً لما يكتنف بعض هذه الرؤى والتيارات من غموض، قد يكون من الأوفق ـ فكرياً ومنهجياً ـ أن تبدأ الدراسة، بقول أو مقولة لابن رشد، تعطي مؤشراً إيجابياً ـ قدر الإمكان ـ عن جوهر الدراسة وهدفها ككل. ولكن قبل ذلك لا بد من قول كلمات:

إذا كان الموضوع هو الحوار والتفاعل الحضاري بين العرب والحضارة الغربية فإن المقولة/ المفتاح، تبدأ بأن نقرر أن الموقف السوق في علاقات الثقافات والحضارات هو موقف التفاعل من موقع التميّز والاستقلال مع لتفريق بين ما هو إنساني أي ما هو عام ومشترك، لا تتغير حقائقه وقوانينه بتغير المعتقدات وبين الخصوصيات الثقافية والحضارية التي تشبه بصمة الإنسان، التي تميّزه، دون أن تعزله عن أبناء جنسه ـ اللهم إذا كانت البصمة لا تزال صالحة لذلك في عصر الاستنساخ ـ وعندما يحاول إنسان أن يختار لنفسه موقفاً فكرياً، فإنما يختاره من خلال ما تركته ثقافته في تكوينه النفسي من تصورات، بحيث يمكن القول: إن عملية التفاعل لا تلقي التمايز الحضاري والثقافي ولا تتجاوزه.

على هذا النحو، نكون قد حددنا الأمر تحديداً بسيطاً، إلا أن هذا التبسيط في حقيقته هو من قبيل الخداع المنطقي، بالنسبة لمواجهة الواقع، لأن الممارسة الفعلية والاحتكاك بين الحضارات يتعدّى المنافسة إلى مواجهات وصدامات تصل حدّ الهول.

ففي العالم الجديد، في ظلّ ما يسمى بالنظام العالمي الجديد، تبدو الحضارة الغربية هي الأقوى، وهي المسيطر بكل المقاييس، وأن مسار التفاعل معها يأخذ طابع الإحاطة، طابع الاستيعاب بهدف الهضم والابتلاع، هكذا أصبحت لغة الحوار بين الحضارات، بعد الترجمة الأمريكية.

أما فهم لغة الحوار، أما صورة كل طرف لدى الآخر، أي تحليل لغة الخطاب الغربي الأمريكي الموجه إلى العرب والمسلمين، والخطاب العربي المقابل، فهو موضوع آخر، أسهمنا فيه في مناقشة فوكوياما في «نهاية التاريخ وخاتم البشر».

إن الموقف العربي العام من الحضارة الغربية، يتأثر بعوامل تبدو في المقام الأول، نفسية، فرغم الاعتراف بأنها الحضارة الأحدث والأغنى بما قدمته من إنجازات عقلية ومادية. . . فإنه لا يعدّها حضارة كاملة مبرأة من السلبيات. . . وقد تراوح الموقف منها بين القبول والرفض، تحت تأثير عوامل كثيرة منها: أنها حضارة أجنبية، وأن لها ماضياً وحاضراً أسودين دينياً واستعمارياً لا سيما بالعلاقة مع القضية الفلسطينية والدور الذي وضعته لإسرائيل، وأنها تمثّل خطراً على الثقافة العربية ـ الإسلامية، وأنها أدّت إلى إنجازات مثلّت أخطر عوامل التدمير للإنسان والبيئة والحضارة، الأسلحة الذرية والنووية والجرثومية والكيمياوية والإعلامية. . . وأنها نموذج حضاري غير قابل للتكرار، انطلاقاً من أن أهمّ الوظائف الحضارية تمثل في إنتاج وإعادة إنتاج القيم. . .

ومن هذا المنطلق فإن الصراع الدائر حالياً إزاء تحديد الموقف من هذه الحضارة. ينوس بين تيارين: الواحد يرى الانصياع غير النقدي لكل قيمها وإنجازاتها، والآخر يسعى للقيام بمحاولة خلاقة لتجاوز الإطار المستورد والبحث عن رؤية منهجية بديلة تقترب من الواقع العربي وتعكس مفاهيمه، وكل تيار يمتلك حججاً ومبررات لها قيمتها، على الأقل في نظره.

فثمة من يقول: إن الحضارة الغربية ليست أجنبية لأنها استمدّت أصولها من

كل الحضارات وخاصة الإغريقية والعربية ـ الإسلامية، وثمة من ينطلق من نظرية المؤامرة العالمية الامبريالية، بقيادة أمريكا، التي تهدف إلى منع تحقيق أية مشروعات قومية عربية تنطلق من استراتيجية الوطن العربي من حيث الموقع والثروات الطبيعية (كالنفط وغيره) والبشرية، وخصوصيته القومية كشعب واحد بلغة واحدة وتاريخ واحد وثقافة واحدة و. . كل ما يخص الهوية.

وفي غمار هذه الأفكار وتزاحمها، تنجم دعوات: بعضها ينطلق من قراءة متزمتة للإسلام وتأويل يروى أن لدينا حلاً لكل مشكلة ولسنا في حاجة إلى استيراد الأفكار من الغرب الذي تصفه غالباً بأنه صليبي وكافر. . . وبعضها ينطلق من قراءة أعقل، تقول: إن الحضارة العربية الإسلامية، لم ترفض يوماً ولا في أية مرحلة، التعامل مع الآخر والتفاعل معه، وليس من الحكمة أن نكرّس أنفسنا أعداء للآخر المتفوّق، بل يجب السعي لإقناعه بأن لنا دوراً حضارياً يمكننا أن نشارك به وأن تاريخنا يشهد بذلك.

هنا يبرز أن ابن رشد، ليس بصفته ممثل الحداثة في عصره وحسب، بل وبصفته يمثل نقطة التفاعل والتواصل بين الثقافتين، ويمثل أهم مرجعية في الفكر الأوروبي اعتباراً من القرن الثالث عشر وما بعده، ومن هنا يأتي الحفر في أبعاد الفلسفة الرشدية واستعادتها بأبعادها النقدية والعقلانية والتأويلية والانفتاحية. . . وتستعـاد منه وعن طريقه هذه المرة صور الصراع مع الفقهاء الأصوليين الذين يلتزمون أرثوذكسية الإسلام المستندة على النصّ القرآني بصفته كلاً لا يتجزأ، فيصنّف ابن رشد في زمرة الفلاسفة الموفقين والتوفيقيين الذين يجهدون أنفسهم في المصالحة بين الموقف الفلسفي والموقف الديني ورفع التضادّ بينهما رغم الاختلاف الكبير بين العقل الفلسفي المستقلّ الذي يرفض العمل في مجال معرفي محدد سلفاً، أو جاهز مسبقاً، ويرفض بالتالي البحث بين الجدران السميكة والأبواب المغلقة، وبين العقل الديني، المؤطر بالمعرفة الجاهزة، يستخرج منها كل شيء، كل شيء إطلاقاً.

العقل الفلسفي مستقلّ، نقدي، يستطيع إلغاء حتى ما توصل إليه من معرفة سابقة في ضوء معطيات جديدة، يستطيع إلغاء ما أنتجه أو إعادة إنتاجه بصورة جديدة، في حين يظلّ العقل الديني عقلاً تابعاً بطبيعته، وذلك هو الفرق الجوهري بين الموقفين بصرف النظر عن القول: إن هذا العقل أو ذاك هو الأفضل.

فكيف التقى العقلان في شخص فيلسوف واحد، حتى صنّف مع الموفقين؟.

كيف استطاع كل من الاتجاهين أن يعثر في تأويلات ابن رشد على ضالته التي تخدم مقالته؟.

لقد وجد ابن رشد النصّ الديني مشكلاً: آيات محكمات وأخر متشابهات فميّز أدلة على أساس الظاهر والباطن ونقد مراتب الناس في الوعي والقدرة على التجريد، وفهم النصّ. فهل تحتمل تأويلاته، تأويلات جديدة وعلى ذات الأسس؟ فتخدم نماذج مختلفة ومتعارضة عن الخطاب العربي الإسلامي الموجه إلى الآخر لتخدم ما أصبح متداولاً تحت اسم الإسلام الأصولي، والإسلام الراديكالي فتكون لهما مرجعية واحدة هي تأويل ابن رشد.

لقد عدّ الباحثون العرب ومؤرخو الفلسفة العربية، قبل ثمانينات هذا القرن، تأويلات ابن رشد في مسألة الحقيقة وعلاقة الحكمة بالشريعة، مسلّمة وقبولها على ظاهرها الذي صرّح به كمرجعية معرفية نهائية لا مجال للشك فيها وقرروا: أن ثمة وفاقاً قائماً بينهما، يؤكده ابن رشد صراحة في «فصل المقال»... على أساس أن «الحكمة حق والشريعة حق، والحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له» وقرأوا قوله: «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أي من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدلّ على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتّم، كانت المعرفة بالصانع أتمّ». وهذا كلام واضح أتمّ الوضوح ولا حاجة إلى تفسيره أو تأويله بالنسبة للاتجاه الأول «الأصولي»، فماذا يقول الاتجاه الثاني «الراديكالي»؟ يقول:

إن ابن رشد ينطلق من الفعل في الموجودات، من جهة ما هي مصنوعات بهدف معرفة الصانع، وهذا معناه: النظر في الموجود العيني، بصفته الأول في المعرفة، للاستدلال على الصانع الذي هو الثاني في المعرفة (وإن كان الأول في الوجود). هذا أولاً، وثانياً أن العلاقة بين الاثنين ـ أي الصانع والمصنوعات هي علاقة صنع وليست علاقة خلق، وثالثاً عدّ هذا القول الرشدي، تأسيساً لبناء معرفي يفصل فيه ابن رشد بين مراتب الوجود ومراتب المعرفة، ورابعاً إن القول الرشدي يقلب معادلة المتكلمين، الذين ينطلقون من الفاعل إلى الفعل، من الله إلى العالم أو من الخالق إلى المخلوقات... ووجوب معرفة الفاعل أولاً، وخامساً، أن ابن رشد يؤسس بناءه المعرفي (عقيدياً) على القياس البرهاني ويماثل بينه وبين الاعتبار الوارد في صورة الحشر ـ الآية الثانية ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ لأن الاعتبار ـ عند ابن رشد ـ ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، حيث يقول في فصل المقال: «يجب علينا أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي» (ص 25) وثمة سادس وسابع وثامن... إلى آخر ما يقتضيه هذا المنطلق.

وإذا كنا نحاول تحليل أو إجلاء موقف عدد من المفكرين والباحثين العرب من مسألة التأويل عند ابن رشد، فإننا (لضيق الوقت) لن نقف عند تاريخ هذه المسألة مع المفكرين واللاهوتيين ـ والفقهاء الذين سبقوا ابن رشد (ناقدين كانوا أم مكرسين) فإنهم جميعاً لجأوا إلى تأويل النصوص الدينية، تأويلاً يتجاوز حدود المكتوب، يعزّزه الوضع الاجتماعي الثقافي والسياسي، بروادعه العنيفة لحرية الفكر، مما يفرض على المفكر في مسيرته المعرفية، أسلوباً يَتَّسِمُ بالتقية والمكر.

فإذا أصبحت مقولة أن التراث بالمعنى العام هو سجل الأفكار المنتصرة (التي كانت سائدة في زمانها) فإن تراث مسألة التأويل عند ابن رشد والأفكار التي رافقتها قد نجت ووصلت إلينا تحت أستار المداورة والمراوغة والرمزية، التي توحي بأكثر مما تقول وربما بأكثر مما تحتمل، مع التأكيد سلفاً أن أياً من سابقي

ابن رشد لم يمارس عملية التأويل في ظروف تضارع في صعوبتها وتعقيداتها، الظروف التي واجهها ابن رشد.

فالتأويل عنده «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»[1] من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُددت في تعريف أصناف الكلام المجازي». إلى أن يقول: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدّى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل، على قانون التأويل العربي... بل نقول: إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدّى إليه البرهان، إذا اعتبر وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد» (فصل المقال ص 21 ـ 22) فإذا كان الفقيه يلجأ إلى التأويل في كثير من الأحكام الشرعية، فَكَم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان؟ فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني.

وتبرز أهمية فكرة التأويل عند ابن رشد في دعوته إلى قراءة النص الديني 'ءات ثلاث يسميها تأويلات، وقد عدّها جميعاً شرعية (مشروعة) وهي مستويات ' تراتباً هرمياً، يوازي تراتبية البنية المجتمعية الثقافية في زمانه وهي:

اءة خطابية برسم الجمهور، العامة، السواد الأعظم، المطيع أو الذي يجب أن يكون مطيعاً لقراءات أو تأويلات السلطة السياسية (الخلافة).

ـ قراءة جدلية (جدالية) برسم رجال الدين، الفقهاء، المكرسين الذين ينفذون أو عليهم أن يلتزموا بتأويلات السلطة وشرحها وتنفيذها وليس لهم الحق في مراجعة السلطة بأي من تأويلاتها.

3 ـ قراءة برهانية، برسم العلماء، الفلاسفة، الراسخين في العلم، وهي بدورها

(1) وكان الدكتور البير نصري نادر وقد قال: «والأصح أن نقول: من الدلالة المجازية إلى الدلالة الحقيقية»، والصحيح عندنا هو ما أورده ابن رشد.

قراءة تعددية مفتوحة، حيث منح ابن رشد الفلاسفة حرية فكرية واسعة بدعوته إلى تعدد القراءات/ التأويلات، داخل القراءة البرهانية ذاتها، ومن حقهم، بل واجبهم أيضاً التأويل وتأويل التأويل دون أي قيد سوى قواعد اللغة العربية وأعرافها أو عادة لسان العرب في التجوّز... حتى أنه «لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل من هؤلاء» (ص 25). لماذا؟ لأنه «قد يعرض للنظار (للفلاسفة) تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة... أعني إن كان دليل التأويل أتمّ إقناعاً من دليل الظاهر، وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية (خاصة بالجمهور، العامة) ويمكن أن تكون فرض من بلغت قواهم النظرية إلى القوة الجدلية (الجدالية). وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية، والمعتزلة، وإن كانت المعتزلة، في الأكثر أوثق أقوالاً (فصل 57) وأما الجمهور، الذين لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية، ففرضهم إمرارها على ظاهرها، ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلاً (فصل 58)، لأنه متى صرّح بها لمن هو من غير أهلها، لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرّح له والمصرِّح إلى الكفر، والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر، وإثبات المؤول، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنه، أداه ذلك إلى الكفر، فيجب أن لا نتعدى بهم هذا النطاق لأن الدخول بهم في ميدان الجدل أو حقائق البرهان، مفسد ليقينهم وإيمانهم...

والمرتبة التي تلي الجمهور صعداً، هي مرتبة أهل الجدل، الذين لم يصلوا إلى مرتبة أهل البرهان رغم أنهم ارتفعوا عن دائرة العامة، فسبيلهم إلى اليقين هو الأقاويل الجدلية...

وفي القمة يأتي النظّار، وهم الفلاسفة الذين يجب أن يصونوا صناعتهم عن أهل الجدل وعن الجمهور، حفاظاً على التصديق الذي تحصّل لكل فريق من السبيل الذي هُيىء له وفق ما لديه من إمكانات.

والعبرة عند أبي الوليد ليست في التسليم بجواز التأويل أو وجوبه، ولا في اختلاف مراتب الناس، إنما العبرة في تطبيق هذا المنهج على القضايا الرئيسية التي شغلت الناس، فالغزالي برغم إيمانه بهذا المنهج لو تأوّل ظواهر النصوص لما كفر الفلاسفة المسلمين بصدد القضايا الثلاث: العالم والمعاد، والعلم القديم.

وكانت إشكالية ازدواج الحقيقة عند ابن رشد، قد صيغت منذ القرن الثامن عشر، على أساس أن مقاربة ابن رشد لهذه المسألة قد تمّت على مستويين، مستوى العامة الذين يكفيهم ظاهر النص الشرعي، ومستوى الخاصة، الفلاسفة (الراسخين في العلم) الذين يؤولون ظاهر النص كيفما يتفق مع نتائج البرهان العقلي، ونظراً إلى أن ابن رشد، بصفته فيلسوفاً عقلانياً (عاقلاً) لا يبدي رأياً مضاداً للدين، كما أنه كفيلسوف لا يناسبه أن يصف الله بما تصفه به العامة أو يؤمن بالوحي على طريقتهم، وكانت تلك خلاصة مقولة «الرشدية»، كمذهب فلسفي، له تصوره الخاص في مسألة علاقة الدين بالفلسفة.

ثم شاعت مقولة «ابن رشد الفيلسوف العقلاني» حتى سبعينات هذا القرن، وانتهت إلى: أنه كان عقلانياً في توجهه إلى الفلاسفة أصحاب البرهان العقلي الذين يحق لهم، ويجب عليهم تأويل المتشابه من آي القرآن ليتفق مع أحكام العقل، حيث لا مطلقات مع هؤلاء ولا معجزات، ولا أسرار ما ورائية... وإنه كان إيمانياً في توجهه إلى الجمهور (إلى الخطابيين) الذين لا يفهمون النص إلا في ظاهره وحرفيته التي لا تقبل أي تأويل، ويبقى بين هؤلاء وأولئك الجدليون، وهم الفقهاء، وعلماء الكلام، الذين يخلطون تأويلات شبه عقلية، بأخرى شبه إيمانية، وذلك موقف لا يختلف كثيراً عن سابقه، وإن كان قائماً على الفصل المتوازن بين عقلانية العلماء الفلاسفة المنفتحة، والتقليدية الدينية للجمهور.

ولم يعدم ابن رشد صورة الفيلسوف المؤمن بالوحي أو صورة الفقيه الذي يدرك أن وعي الناس بالحقائق الماورائية، لا يمكن أن يكون واحداً.

هذه المواقف المتقاربة المتباعدة في آن يجمع بينها غياب أثر الوضع

الاجتماعي الثقافي السياسي السائد أيام ابن رشد، لذلك أخطأت جميعها موقع فلسفة ابن رشد ومضمونها في سياق التاريخ العام للفلسفة، كما أسهم طغيان ابن رشد الشارح، على ابن رشد الفيلسوف عند الأوروبيين، في طمس الحقائق والخصائص الذاتية لأبي الوليد في إطارها التاريخي الثقافي العربي/ الإسلامي، فضلاً عن مناخ العداء للفلسفة الذي لم ينكسر إلا مع بدايات القرن التاسع عشر، حيث انتعش ابن رشد بعض الشيء وأخذ يتنزه في أروقة الجامعات ومؤسسات الفلسفة، بعد منعه من دخولها مئات السنين، ففي مطلع القرن الحالي، تعرّف المهتمون بالفلسفة مجدداً على شخصية ابن رشد من خلال المناظرة التي كان فيها فرح أنطون ومحمد عبده، قطبا الرحى، حول ابن رشد المادي وابن رشد الإلهي، تلتها مرحلة من الدراسات الأكاديمية امتدّت حتى بداية الربع الرابع من هذا القرن، ظهر فيها ابن رشد ضحية أفكاره المكافحة ضد الأفكار السائدة، وفي كل مرة تظهر فيها النزعات والمنازعات الدينية ويثور حولها الجدل، يكون ابن رشد الأساس الفكري لطرفي الصراع، اعتماداً على تأويله أو على تأويل تأويله.

وغالباً ما كانت الكتابات التنظيرية، تنطلق من نص ديني، تماثل، بصورة غير مقنعة، بينه وبين نص مقتبس من أفكار ليبرالية معاصرة، وتحاول البرهنة على صحة هذه المماثلة، بالاستناد إلى تأويلات ابن رشد، إلا أن هذه المماثلات لم تستقم، ما دامت الأسس الفكرية للنصين تقف على طرفي نقيض، لأن من يلجأ إليها لم يكن ليقوم بعملية تأويل على طريقة ابن رشد ولم يكن ليأخذ بتأويل ابن رشد، إنما يقوم بتأويل تأويل ابن رشد، وتلك عملية تفترض، هنا، سلفاً احتمال الخلط أو المماثلة الزائفة في النص الديني بين المفاهيم المتناقضة، فتفشل في الوصول إلى غاية مقالتها.

وأما في مجال التسليم بعدم تنافر مفاهيم الإسلام مع مفاهيم الحضارة الغربية، فيجري الدفاع عن مطلقية الإسلام وشموليته، وتجري بالتالي عملية إحياء السياسة الشرعية والاجتهاد في آفاق إسلامية وبوساطة مفاهيم إسلامية صرفة، على أن بعض رجال الإصلاح السلفي كانوا قد رفضوا المماثلة ومنحاها التوفيقي، لأنه

نشأ ـ برأيهم ـ في ظروف الهيمنة الاستعمارية ومحاولة الاحتماء بالذات، والتفكير في ضرورة استمرار الوحي وحضوره في التاريخ توسلاً لتجاوز جاهلية القرن العشرين.

كما تبرز أهمية فكر ابن رشد وجرأته في طرحه فكرة التواصل الحضاري في فترة عصيبة وأجواء مشحونة بالتهم الخطيرة ضد الفلسفة بصفتها ذلك «الدخيل» الغريب، وضد كل المشتغلين «بعلوم الأوائل» ورغم وجود فروقات ثقافية، لغوية دينية، وذلك حين قدم فتوى دينية استناداً إلى تأويل موسع لمعنى الاعتبار أو النظر العقلي (أو التفلسف) من خلال الآية التي ذكرناها ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ وأمثالها وفتوى أخرى فلسفية تقول: «ليس من صناعة علمية أو عملية يقدر أن ينشئها واحد بعينه» (فصل المقال).

لذلك «يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله، بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة» أي ملّة الإسلام، ولهذا كان النظر في كتب القدماء واجباً بالشرع» (فصل المقال).

مستنداً في الأخذ عن القدماء غير المسلمين، إلى مقالات أسلافه من الفلاسفة المشارقة، بدءاً من الجاحظ الذي يقول عن الكتب العلمية، أنها نقلت «من أمة إلى أمة. . . ومن لسان إلى لسان احتى انتهت إلينا وكنا آخر من ورثها ونظر فيها. . . وقد وجدنا فيها من العبرة أكثر مما وجدوا. . . وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا. والكندي، الذي يقول: «ينبغي أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنّا والأمم المباينة لنا». (رسائل 102). إلا أن مناخ البنية المجتمعية الثقافية أيام الكندي والجاحظ، المواتية (نسبياً)، وفّرت عليها جهوداً تأويلية، كانت شديدة الوطأة أيام ابن رشد، فلم تكن بهما حاجة إلى فتاوى فلسفية أو دينية ليقولا ما قالوه، وحول ضرورة الأخذ عن الآخر وعدم الخوف من هذه العملية، فأسسا بحق لعملية المثاقفة.

إن الذين تأولوا تأويلات ابن رشد من المعاصرين، يضعون المشروع السياسي لفلسفته في المقام الأول من اهتمامهم، متأثرين في ذلك بمفهوم الالتزام باتجاهاتهم السياسية، وإن الجديد الذي قدموه بمناسبة هذه التأويلات هو أنها عكست هموم العصر كما تمثلوها هم على مختلف اتجاهاتهم: السلفية والليبرالية والاشتراكية والقومية... ومن هنا كان ابتعادها أو اقترابها من الأصل المؤول ـ فلسفة ابن رشد، وإن كانت لا تظهر صراحة أو ضمناً في فلسفته وربما لم يخطر بعضها على باله، لأنها تنتمي إلى عصرنا وليس إلى عصره ولكنها فرصة أو مناسبة أبرزوا فيها مواقفهم من عملية المثاقفة الثانية (بعد الكندي) التي طرحها ابن رشد من خلال الإشكالية المركزية، علاقة الحكمة (الدخيلة) بالشريعة (الأصيلة) فأتاحوا لنا فرصة التعرف على مواقفهم من سؤال المثاقفة، الدائر حول الإجابة عن السؤال الأساسي: لماذا تقدموا؟ لماذا تأخرنا؟.

وكان ابن رشد ولا يزال ميدان قتال بين ممثلي الثقافة العربية المعاصرة، والطرف الأنشط والأكثر حداثة وخصباً بين أطراف المعركة، ولم يكن يوماً نقطة محايدة في ناريخنا فإن الملفت في مسألة التأويل عند ابن رشد هو ذلك الغنى الفكري والطاقة الكبيرة التي تختزنها نصوصه فتجعل حضوره في كل مرة مبهراً طاغياً يدفع المفكرين من خارج أطراف النزاع إلى تبني الصورة الجديدة والتمسك بها ولو إلى حين، ينقلب بعده موقف المفكر الواحد: فنقرأ، على سبيل المثال، في كتاب «ابن رشد فيلسوف قرطبة 1960» للأستاذ ماجد فخري: إن القول الفصل عند ابن رشد ـ في موضوع الصلة بين الفلسفة والشريعة ـ هو للفلسفة، وليس للوحي أو للإيمان ميزة عليها، فالعقل هو رائد الإنسان الأخير في بحثه عن أسمى المعارف... وذلك حطّ من شأن المعرفة الإلهية ومن سلطان الإيمان. ونقرأ للأستاذ فخري نفسه في «تاريخ الفلسفة العربية 1981» ـ في الموضوع ذاته ـ أن موقف ابن رشد يفهم انطلاقاً من موقفي المعتزلة الذين دعوا إلى تأويل الآيات المتشابهة تأويلاً عقلياً وأهل النظر القائلين بالمدلول الحرفي لهذه الآيات، حيث أراد ابن رشد أن يصون وحدة الحقيقة باسم الفلسفة وعصمة الكلام المنزّل باسم

الشريعة، دون أن يضحي بأي منهما بمعنى تكافؤ الفلسفة والشريعة، أي العقل والوحي، مصدرين صادقين للحقيقة الواحدة (ص 122). وهو تكافؤ لا يعدو أن يكون إعادة الاعتبار إلى ابن رشد الفقيه وترجيحاً للوحي على العقل، وربما كان علامة على تأثّر الباحث ـ المفكّر، بأحداث واكبت مسيرته الفكرية لعب فيها الدين دوراً مؤثراً.

كما نلمس نزعة التوفيق عند الأستاذ عبد الرحمان بدوي، بين ابن رشد العلماني في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام 1972»، وبين ابن رشد المفكر الحر المسالم الذي لا يريد الاصطدام بالشريعة في بحثه في ندوة ابن رشد 1992».

الكل يستنجد بابن رشد، الكل يوظف ابن رشد، وكل يرسم صورة لابن رشد مفصلة على قدّ مشروعه.

الأستاذ محمد عاطف العراقي يرى أننا بأشدّ الحاجة إلى روح العقل، روح التنوير في فلسفة ابن رشد، بحاجة إلى منهج ابن رشد الذي يبدّد الظلام سعياً إلى النور، فأوروبا تقدمت في الماضي لأنها أخذت بفكر ابن رشد، ونحن تأخرنا لأننا أخذنا بآراء الغزالي اللاعقلانية.

بينما تمثل فلسفة ابن رشد عند عبد الفتاح أحمد فؤاد الثقافة الدينية المستنيرة، لذلك يجب تدريسها للشباب العربي ضد التطرف الديني الذي يعدّه دعوة إلى الجهل، لماذا؟ لأن فلسفة ابن رشد الدينية تنبذ التعصب وتقاوم الإلحاد... ولكي لا يجد طلابنا ضالتهم لدى تجار الشريعة وأدعياء الدين ودعاة الإرهاب، ولكن ابن رشد يزعج باحثاً من نمط محمد محمود صبحي بذلك الاستعلاء الفكري الذي كرسّه لطبقة الفلاسفة على حساب رجال الدين الفقهاء وعلى حساب عامة الناس، ويرى أن ابن رشد قد أجّج التوتر بين الدين والفلسفة بدلاً من أن يوفق بينهما، لماذا؟ لأن كل الفلاسفة العرب من الكندي إلى ابن رشد اعتقدوا خطأ بوحدة الحقيقة الفلسفية... لذا أخفقت كل محاولاتهم.

ومن جامعة الأزهر، من كلية أصول الدين يؤكد الأستاذ حمدي زقزوق أن

ابن رشد لم يقل بحقيقته مزدوجة، لأن الإسلام يقول بوحدة الحقيقة وبتآخي العقل والدين، ويرى أن سبب اتهامه بالقول بحقيقة مزدوجة، هو الخلط بين ابن رشد والرشدية اللاتينية، ولأن المسألة تعود أساساً إلى تعارض أرسطو مع المسيحية، ويصدر من على منبره، من الأزهر، من كلية أصول الدين، صك تبرئة ابن رشد: ابن رشد بريء من القول بالحقيقة المزدوجة، بريء من دعوى الإلحاد، بريء من دعوى رفع الفلسفة إلى منزلة أعلى من منزلة الدين.

أما الدكتور محمد عابد الجابري الذي يحاول (مع محمد زنيبر ومجموعة من المغاربة) أن يؤسس فكرياً وفلسفياً لتكريس الفصل بين مشرق الوطن العربي ومغربه فينفي وجود فكرة التوفيق بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد، منطلقاً من نظرية تصطنع قطيعة يسميها ابستيمولوجية ويتعامل بها ومعها كقطيعة تاريخية وليس بالمعنى الباشلاري. الذي أخذه عنه الجابري، على أساس أن الفلسفة المشرقية (الكندي والفارابي وابن سينا) هي خلاصة نظام إشراقي ذي أصول يونانية سريانية عربية إسلامية، بينما الفلسفة المغربية (ابن حزم، ابن تومرت، ابن رشد) خلاصة نظام عقلاني واقعي متفتح، ويرى أن جدّة ابن رشد، تكمن في أنه أحدث قطيعة تمثل حقيقة استقلال المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس استقلالاً تاماً عن المدرسة الفلسفية في المشرق، لهذا فإن «عقلانية ابن رشد الواقعية المنفتحة المستقبلية، لا يمكن ربطها بشكل من الأشكال بالميتافيزيقا الفيضية كما هي عند الفارابي وابن سينا» لأن المشرق ـ بزعمه ـ يشتمل على كثرة كاثرة من الثقافات والجنسيات... لذا فإن مشروع دمج الدين والفلسفة «طلباً للوحدة الفكرية التي يراد منها أن تصنع وحدة المجتمع والدولة، كان مقبولاً بينما المغرب الذي لم تكن لديه مثل هذه المشكلة، إذ لا تعدد في الجنسيات، إنما بربر وعرب جمع بينهما الإسلام، من خلال مذهب واحد، فإن فلاسفته، وابن رشد بشكل خاص، يعملون على الفصل بين الدين والفلسفة، إنقاذاً للدين والفلسفة سواء بسواء» بل أكثر من ذلك، فعند الأستاذ الجابري: المشرق ثيوقراطي بواقعه وطبعه، والمغرب علماني بواقعه وطبعه، الأول، يطبق بنية الفكر المشرقي التوفيقي، ويقيس الغائب على

الشاهد أو الميتافيزيقي على الفيزيقي، يقيس علم الله على علم الإنسان، والثاني ينتقد هذا القياس الخاطىء، لأنه علماني، وخاصة ابن رشد بنزعته الأكسيومية الرياضية البارعة، التي تنسجم تماماً داخل سلسلة متطورة، من ابن حزم إلى ابن تومرت إلى ابن رشد.

وإنه لأمر مدهش حقاً اكتشاف الأستاذ الجابري هذا، فنحن لم نسمع ولم نقرأ أن الفكر الفلسفي المغربي انقطع عن سلفه المشرقي أو خرج عليه أو اختلف عنه في بنيته أو أصوله، وكل ما سمعناه ـ بمناسبة معروفة ـ قول المغاربة لأشقائهم المشارقة: هذه بضاعتكم ردّت إليكم!.

فكيف حدثت تلك القطيعة ولم تنشأ ظروف (ذاتية أو موضوعية) لحدوثها؟ ثم أفلا يوفر المشرق «المتعدد الجنسيات والثقافات» كما يقول من الناحية الموضوعية، شروطاً أفضل وضرورة أكثر إلحافاً للعلمنة بمعنى فصل الدين عن الدولة من المغرب؟ أي عكس ما يراه الأستاذ الجابري تماماً.

أما مسألة قياس الغائب على الشاهد، التي تشير إلى مستوى فكري معين لا يستطيع صاحبه أن يصل إلى التجريد وتنزيه المتعالي عن غير هذا الطريق فليست خاصية المشارقة أو المغاربة، لأن المسألة قد انتقدت هنا وهناك على السواء، من المتكلمين ومن الفلاسفة.

إن إعادة قراءة ابن رشد، أو قراءته قراءة جديدة، على طريقة الجابري هي نوع من المماثلة غير الجائزة أو المماثلة المستحيلة من وجهين:

الأول. أنه يماثل بين المجتمعات الليبرالية المعاصرة والمعلمنة بصورة أو بأخرى، ومجتمعات القرون الوسطى الثيوقراطية الأتوقراطية.

الثاني: أنه يماثل بين النصوص التي تنتمي إلى هاتين الفترتين وبين منهجين متباعدين حيث قام بتطبيق منهجية معاصرة، سائدة اليوم في الفكر الغربي وبخاصة المفكّر الفرنسي (باشلار) أو على الأصح قام بترجمتها أي نقلها إلى العربية على غرار إعادة قراءة التوسر لماركس أو إعادة قراءة فوكو لأفلاطون، وربما بوحي من

قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية التي احتفظت حتى اليوم بفرادتها. وعليه، فإن إعادة قراءة ابن رشد اليوم هي بصورة أو بأخرى، تأويل لقراءة ابن رشد التأويلية للنصوص الدينية والكلامية والفلسفية العربية، أو هي تأويل تأويل ابن رشد من خلال رؤية خاصة لأطراف النزاع الذي يثيره ابن رشد أو يكاد حول ابن رشد، وقد دخلت إعادة القراءة هذه بوعي أو دون وعي من أصحابها، طرفاً رئيسياً منحازاً فيها، ولا أحد يستطيع إعفاءها من تحمّل النتائج.

وبين عام 1978 (ندوة ابن رشد) وعام 1986 (بنية العقل العربي) تطورت أفكار الجابري تطوراً ملفتاً، فقد أنتج الفصل بين المغاربة والمشارقة ـ عنده ـ ثقافتين متمايزيتين مستقلتين: ثقافة مشرقية ـ عرفانية، غنوصية، هجينة، وثقافة مغربية أندلسية، تعيد (تأسيس البيان على البرهان) أي أنها تعيد تأسيس النصوص الدينية والتراثية على أسس عقلية وتقتضي توحيد الثقافة المغربية، من نقدية ابن حزم إلى عقلانية ابن رشد إلى أصولية الشاطبي إلى تاريخية ابن خلدون، وكلها نزوعات عقلية تؤسس عند الجابري «بنية العقل العربي»، وهذا ما يدعو إليه الجابري بإلحاح. . . متجاهلاً هذه المرة ابن تومرت، الذي كان قد عدّه المصدر الأساسي للفلسفة الرشدية، فقد غاب ابن تومرت وغاب معه منهجه القائم على مبدأ الثالث المرفوع بعد أن شغل الفكرة المحورية في عمل الأستاذ الجابري في ندوة ابن رشد 1978، ولم يذكره البتة في «بنية العقل العربي 1986» ولعلّ الأستاذ الجابري قد أعطى تبريراً لتغييب ابن تومرت ولم نطّلع عليه.

أما تغييب الفلاسفة المغاربة الكبار ـ معلمي ابن رشد وأساتيذه ـ ابن باجة وابن طفيل وغيرهما، فقد تقرر عند الجابري منذ البداية، بداية مشروعة، كي يبقى حديثه عن القطيعة/ الفصل، منسجماً، حيث تمّ استبعادهم من سلسلة المدرسة الفلسفية المغربية التي كانت في البداية: ابن حزم، ابن تومرت، ابن رشد (ندوة 1978) ثم أصبحت: ابن حزم، ابن رشد، الشاطبي، ابن خلدون، لماذا؟ لا ندري. . . فربما قام الأستاذ بترحيلهم إلى المشرق، فألحق ابن باجة بأبي نصر الفارابي والحق ابن طفيل بالشيخ الرئيسي ابن سينا، وهكذا حال الآخرين، ربما!.

تلك مجرد أمثلة لما تطالعنا به الكتابات التنظيرية في الفكر العربي المعاصر من بروز الطابع التأويلي الازدواجي، الذي يبدو جلياً عبر الإحالات التي تعود إليها هذه الكتابات عند تأسيس مفاهيمها وأطروحاتها، حول المسائل المحورية التي تلتقي عندها عملية المواجهة مع الآخر، حيث تتبلور مسألة التجريد الفلسفي وإنتاج المفاهيم في مناخ المواجهة وفي محاولة القبض على المعضلة الأساسية الكبير، معضلة التأخر الذي يشلّ الفعاليات الإبداعية والإنتاجية في الأمة، وهي محاولة، سيظل الجدل القائم بين الاتجاهات المختلفة المتناقضة ـ تبعاً لاختلاف تأويل المرجعيات، ومصدر تغذيتها الذي لا تستهلكه كثرتها بقدر ما تعمل على إغنائه.

ببليوغرافيا مختصرة

ـ ابن رشد. مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، القاهرة 1955.
ـ ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، بيروت 1978.
ـ ابن رشد: فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، مصر 1972.
ـ ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت 1955.
ـ ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، الحلبي، القاهرة 1985.
ـ تلخيص كتاب النفس، الأهواني، مصر 1950.
ـ أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة 1957.
ـ عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، بيروت 1984.
ـ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1928.
ـ محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، القاهرة 1972.
ـ ماجد فخري: مختصر تاريخ الفلسفة العربية، بيروت 1981.
ـ محمد عاطف العراقي: مشرف «ندوة ابن رشد»، القاهرة 1992.
ـ محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، بيروت 1987.

أصول الفقه والاتجاهات المعاصرة
في فلسفة القانون

د. عمار الطالبي
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية
جامعة قطر

الغرض من هذه الورقة أن أشير إلى ما يمكن أن يكون من أوجه تشابه بين أصول الفقه عندنا، وبين فلسفة القانون وخاصة الاتجاهات المعاصرة في هذا المجال.

يبدو أن ظاهرة القوانين ترتبط أشد الارتباط بالظواهر الاجتماعية بما فيها من ظواهر أخلاقية وسياسية واقتصادية أي بالنسيج الثقافي الحضاري باعتباره كلاًّ متفاعلاً متكاملاً. ولذلك فإن القانون في معناه العام هو قاعدة للفعل، وهو ما عبر عنه الفقهاء عندنا بالأحكام أو القواعد المتعلقة بأفعال المكلفين، فكما أن للطبيعة قوانين أو سنناً تنظم اطرادها وتحكم ظواهرها المختلفة، كذلك المجتمع البشري، إذ كل مجتمع إنما يؤسس قوانينه على هذين الأساسين قانون الوحي وقانون الطبيعة، إلا من شذّ وقطع الصلة بين الوحي وبين القانون، بل إن الإسلام، تنبني مقاصده في التشريع على الفطرة وهي الجبلة «التي خلق الله عليها النوع الإنساني، وهي صالحة لصدور الفضائل»[1].

إنما الدين القيم هو هذه الفطرة ذاتها: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم، 30].

وأود أن أتخذ ابن رشد الحفيد محوراً في أصول الفقه والحكمة معاً: إذ هو أحسن مثال جمع بين حكمة النظر البشري المحض، وحكمة الشريعة.

1 ـ يميز ابن رشد بين العلم وبين الحكمة والفلسفة، فيرى أن «العلم هو

(1) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1978 ص 57.

معرفة الأشياء بإسبابها، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية»[1].

فما هي الغاية من الشرع في نظره؟:

بيّن ابن رشد مقصد الشريعة بقوله: «ينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق، والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه. . . ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى بالعلم العملي»[2]، وبما أن النفس الإنسانية لها جانبان، جانب نظري علمي، وجانب عملي، فقد بنى نظريته هذه على قوى النفس وخاصة ما سماه ابن سينا النفس العالمة، والنفس العاملة، ويرى ابن رشد أن «المطلوب من الإنسان أن يوجد على كماله في هاتين القوتين: أعني الفضائل العملية، والفضائل النظرية، وأن تكون الأفعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات، والتي تعوقها هي الشرور والسيئات، ولما كان تقرير هذه الأفعال أكثر ذلك بالوحي وردت الشرائع بتقريرها، ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها، فأمرت بالفضائل، ونهت عن الرذائل، وعرفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل أعني السعادة المشتركة، فعرفت من الأمور النظرية ما لا بد منه لجميع الناس من معرفة، وعلى معرفة الله تبارك وتعالى، ومعرفة الملائكة، ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة، وكذلك عرفت من الأعمال القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية وبخاصة شريعتنا هذه، فإنه إذا قيست بسائر الشرائع وجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق، ولذلك كانت خاتمة الشرائع»[3].

---

(1) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ضمن فلسفة ابن رشد، دار الآفاق، بيروت 1402 هـ ـ 1982، ص 128.

(2) فصل المقال، ضمن المصدر نفسه، ص 31.

(3) الكشف، ص 135.

ويقسم ابن رشد هذه الأفعال إلى أفعال ظاهرة بدنية وهي التي يسمى العلم بها فقهاً، والأفعال النفسانية مثل الصبر والشكر وغيرهما من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها، والعلم بهذا النوع من الأفعال هو الذي يسمى بالزهد وعلم الآخرة، وإلى هذا النحو من الأفعال ـ فيما يقول ابن رشد ـ نحا أبو حامد الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين[1]، وذلك ما يُعبر عنه أيضاً بأفعال الجوارح، وأفعال القلوب.

فما هو مصدر الشرع عند ابن رشد؟:

يرى ابن رشد أنه: «من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي»[2]. وذلك «أن معرفة وضع الشرائع ليست تنال إلا بعد المعرفة بالله»[3] وغيرها من المعارف الأخرى كمعرفة ما جوهر النفس، وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروي أم لا، ويعقب على ذلك كله بقوله: «وهذا كله أو معظمه ليس يتبين إلا بوحي، أو يكون تبيينه بوحي أفضل»[4]. ويقول أيضاً «وهذا كله بل أكثره ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة، ولا حكمة، وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم، وبخاصة وضع الشرائع، وتقرير القوانين، والإعلام بأحوال المعاد، ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن، علم أن ذلك بوحي من عند الله»[5]. وهذا الرأي ذهب إليه ابن سينا والرازي، من تقريرهما أن من أدلة النبوة حاجة المجتمع البشري إلى المعاملات وحاجة المعاملات إلى قانون ينظمها وشرع يحكمها، وهذا الذي يضع هذا الشرع إنما هو النبي. وعند مقارنة الشريعة الإسلامية بسائر الشرائع

(1) فصل المقال، ص 31.
(2) الكشف، ص 116
(3) الكشف، ص 116.
(4) الكشف، ص 117.
(5) الكشف، ص 117. ويقول أيضاً: «أن الشرائع التي تضمنها (القرآن) من العلم والعمل ليس مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحي» ص 116 من المصدر نفسه.

الأخرى يتبين أنها تفضلها قاطبة بلا نهاية وأنها عامة، وتعليمها شامل: «فإنه إذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيدين للسعادة، مع ما تضمنته سائر الكتب والشرائع وجدت تفضل في هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه»[1]. ويذهب أيضاً إلى أنه «لعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز وعموم الشرائع التي فيه أعني كونها مسعدة للجميع، كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس»[2]. وإذا كانت الشريعة مصدرها الوحي فليس يعني ذلك عند ابن رشد أن العقل معزول عنها، بل إنه يمكن أن توضع قوانين على مقتضى العقل فقط، ولكنها تكون ناقصة: «كل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلّم أنه يمكن أن تكون ها هنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل من الوحي»[3]. وينقل عن الفلاسفة أنهم «يرون أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع، ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع»[4].

2 ـ تصور ابن رشد لأصول الفقه:

يختلف تصور ابن رشد لأصول الفقه عن تصور الأصوليين سواء في ذلك القدماء والذين جاءوا من بعدهم، فلم يجعل علم الأصول علماً عملياً غايته العمل، ولا علماً نظرياً غايته المعرفة المحضة، وإنما هو علم آلي منهجي أي أنه أداة ومنهج للوصول إلى العلم، فغاية علم الأصول عنده: «أن يعطي القوانين والأحوال التي بها يسدّد الذهن نحو الصواب»[5]. فهو آلة منطقية يضبط بها الفقيه

---

(1) الكشف، ص 118.

(2) الكشف، ص 118.

(3) ابن رشد «تهافت التهافت» تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بالقاهرة، 1981 م، ص 866 في النص «بالعقل» الوحي.

(4) المصدر نفسه، ص 866.

(5) الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1994 م، ص 34.

الأحكام بعد استنباطها من أدلتها، وذلك أن الأصوليين مثل أبي حامد الغزالي (505 هـ) يرون أن أصول الفقه له أربعة أقطاب أو أجزاء:

1 ـ الأحكام.

2 ـ أصول الأحكام.

3 ـ الأدلة المستعملة في استنباط الأحكام وكيفية استعمالها.

4 ـ شروط المجتهد.

ويرى ابن رشد أن علم الأصول بالمعنى الحقيقي الذي ينبغي أن يكون محوراً له هو الجزء الثالث أي الأدلة المستعملة في استنباط الأحكام وكيفية استعمالها للوصول إلى المعرفة العلمية والعملية أي إلى الأحكام. هذا العلم عنده على حد تعبيره قانون وسبار، ونسبته إلى الذهن «كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس فيما لا يؤمن أن يُغلط فيه»[1].

ولم يكن الصحابة رضوان الله عليهم في حاجة «إلى هذه الصناعة كما لم يحتج الأعراب إلى قوانين تحوطهم في كلامهم ولا في أوزانهم»[2] وبهذا يذهب الاعتراض على الأصول بأن الصدر الأول لم يكونوا ناظرين إليه «وإن كنا لا ننكر أنهم كانوا يستعملون قوتها وأنت تتبين ذلك من فتواهم رضي الله عنهم، بل كثير من المعاني الكلية الموضوعة في هذه الصناعة إنما صححت بالاستقراء من فتواهم في مسألة مسألة»[3].

وانتهى ابن رشد إلى القول: «إن النظر الخاص بها إنما هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب، لأن الأجزاء الأخرى من جنس المعرفة التي غايتها العمل، ولذلك لقبوا هذه الصناعة باسم بعض ما جعلوه جزءاً لها فدعوها بأصول الفقه، والنظر الصناعي يقتضي أن يفرد القول في هذا الجزء الثالث إذ

(1) المصدر نفسه، ص 35.

(2) المصدر نفسه، ص 35.

(3) المصدر نفسه، ص 36.

هو مباين بالجنس لتلك الأجزاء الأخرى»[1].

ويقترح منهجاً في دراسة الأجزاء الأخرى من الأصول المتعارفة عند أهلها ذا طريقتين:

1 ـ أن يؤلف فيها وتدرس بحسب أشهر المذاهب فيدرس مثلاً مذهب الشافعي في الأصول والقواعد التي يراها في الاستنباط، وهكذا كل مذهب على انفراد.

2 ـ بيان أسباب الاختلاف في الأحكام مثلاً بحسب اختلاف المذاهب وتعطى القوانين التي بها وقع الاستنباط على أساسها، تبعاً لرأي رأي في تلك الأصول، وكيف تلزم بعض تلك الأصول عن بعض وتترابط فيما بينها، ويراعى في ذلك كله مناسبة هذه الأصول لفروعها، فيقال مثلاً كيف يكون الاستنباط على رأي الظاهرية وعلى رأي القائلين بالقياس، وبالجملة بحسب رأيي رأي من الآراء المشهورة»[2].

ويعقب على ذلك بما يرى أنه الطريق الأجدى في هذا العلم فيقول: «وهذا الوجه هو الأنفع في هذه الصناعة، وبهذا النظر يكون لهذا الجنس من المعارف صناعة تامة وكلية وكافية في نظر الجميع، من أهل الاجتهاد»[3] كما أنها تمثل الشروط العلمية و: «الجمل النافع تقديمها للمتعلم عند شروعه في الصناعة»[4].

كما استبعد ابن رشد المنطق، من هذا العلم، ونقد الغزالي في كتابته مقدمة منطقية في أول كتابه المستصفى، وما إلى ذلك من تحديد العلم ومدارك العلوم، ولا يرى ابن رشد أنها من صميم هذا العلم، وقال: «ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد، في وقت واحد، لم يمكنه أن

---

(1) المصدر نفسه، ص 36.
(2) المصدر نفسه، ص 36 ـ 37.
(3) المصدر نفسه، ص 37.
(4) المصدر نفسه، ص 37.

يتعلم ولا واحداً منها»[1]. وهكذا نرى أن ابن رشد له عناية بطريقة تعليم الأصول والتأليف فيه أيضاً بطريقة علمية موضوعية دقيقة لا تخلط به موضوعات العلوم الأخرى المختلفة. وأراد ابن رشد أيضاً أن يخلص الأصول من مباحث أخرى ليست منه مثل القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وهو بحث في مسألة إدراك العقول للقيم، هل هو إدراك موضوعي لما هو خارج الذهن أو هو إدراك ذاتي، فصفة الحسن الأخلاقي مثلاً هل لها وجود في الفعل أو في الشيء الحسن أم أنها مجرد صفة أضفاها الإنسان على ذلك الفعل أو ذلك الشيء، فهو وصف وضعي، وضعه الإنسان المدرك. فهذا يتصل بنظرية المعرفة من جهة وبنظرية القيم من جهة، ولذلك يقول ابن رشد: «والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله»[2]. وكذلك الخوض في مسألة الصلاح والأصلح التي كثر الخوض فيها والرد على أصحابها من المعتزلة، يرى ابن رشد أن: «الكلام في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله»[3].

وكذلك مسألة «الأمر قبل الوجود» كيف يكون الله آمراً في الأزل لعباده؟ ومن شرط الآمر أن يكون المأمور موجوداً»[4]. ويعلق على ذلك بقول تربوي وعلمي واضح يدل على منهجه العقلي المنظم: «فالجواب عنه ليس مما يمكن في هذا الموضع، ولا هو خاص بهذا النظر، والقول فيه مبني على قواعد تحتاج إلى تمهيد طويل، وفحص كثير، وكما قلنا إنه ليس ينبغي أن نفحص عن كل شيء، ولا عن أشياء كثيرة في موضع واحد، بل ينبغي أن يفرد بالقول كل واحد منها في الموضع اللائق به، والذي يحمل على هذا حب التكثير بما ليس يفيد شيئاً»[5].

كما أنه رفض المناسب أو المخيل البعيد كقولنا مصلحة، مثل طلاق

(1) المصدر نفسه، ص 37 ـ 38.
(2) المصدر نفسه، ص 42.
(3) المصدر نفسه، ص 45.
(4) المصدر نفسه، ص 52.
(5) المصدر نفسه، ص 52.

المريض فيمن يرى أنه يقطع الميراث[1]، ويعلق على القياس المخيل هذا بقوله: «وحق لهذا الصنف أن يرفض ولا يجعل دليلاً شرعياً لأنه كثيراً ما تتشعب المصالح وتختلف، وذلك بحسب وقت وقت، وحالة حالة، والقائلون بمثل هذا ليس هم في الحقيقة مستنبطين عن الشرع بل هم شارعون (. . .) وقد عذل مالك ـ رحمه الله ـ على هذا لأنه كثيراً ما يلتفت إلى هذا الجنس»[2]. وكذلك رد جواز النكاح بإدخال وارث، فإنه عنده قياس مصلحي بعيد لا يجوز عند أكثر الفقهاء[3].

وذكر الشاطبي أيضاً أن بعض المسائل أدخلها الأصوليون في هذا العِلْم وهي ليست منه، مثل هل القرآن فيه ألفاظ عجمية، وهي مسألة لا يترتب عليها حكم فقهي[4] ولذلك كتب مقدمة في هذا المعنى وهي: «كل مسألة في أصول الفقه لا تنبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تعين في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»[5] وأنه: «ليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعدّ من أصوله»[6]. وبهذه القاعدة يخرج كثير من المسائل التي وضعها المتأخرون مثل الإباحة هل هي تكليف، وأمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع أم لا، وفصول من معاني الحروف من علم النحو، والحقيقة والمجاز والمشترك والمترادف[7] وتكليف الكفار بالفروع أمر لا ينبني على البحث فيه عمل، وإن ذكره الرازي[8].

ومن جوانب تصور ابن رشد لأصول الفقه رأيه في القياس، الأصل الرابع من الأصول، فقد سماه دليل العقل، وفسره بأنه: «دليل العقل في استصحاب براءة

---

(1) المصدر نفسه، ص 128 أي رد نكاحه بدعوى إدخال وارث جديد.

(2) المصدر نفسه، ص 128.

(3) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت 1409 هـ/ 1988 م، ج 2، ص 46.

(4) الموافقات، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، (د. ت) ج 2، ص 70.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 42.

(6) المصدر نفسه، ج 1 ص 43.

(7) المصدر نفسه، ج 1 ص 43.

(8) المصدر نفسه، ج 1 ص 50.

الذمة عن الواجبات، وسقوط الحرج عن الخلق فيما لم يأت به أمر أو نهي (. . .). وبالجملة فتسمية هذا دليلاً تجوز في العبارة، والذي أصارهم إلى هذا تكلفهم أن يجعلوا السمعيات في وجوب الدليل في حالتي النفي والإثبات كوجوب ذلك في العقليات، حتى تراهم يضطربون، فمرة يقولون: عدم الدليل دليل، ومرة يقولون: ثبت بالقياس أو بالإجماع إن لم يلف دليل عليه في الشرع فتستصحب فيه البراءة الأصلية، والصواب غير هذا، لأن ما كان طريق وجوده السمع، فهو على العدم محمول، حتى يرد غير ذلك. . .»[1].

والحقيقة أنه وحد هنا بين القياس وبين الاستصحاب الذي ينقسم إلى استصحاب البراءة الأصلية واستصحاب العموم حتى يرد تخصيص، واستصحاب النص حتى يرد النسخ، واستصحاب الإجماع إلى آخر ذلك.

وهو هنا يشير إلى الظاهرية، وعاد مرة أخرى في كتابه الضروري فتكلم على القياس، وهل هو دليل شرعي، وانتهى إلى القول بأنه: «كان ما يعنونه بالقياس في هذه الصناعة في الأكثر راجعاً إلى ما تقتضيه الألفاظ بمفهوماتها وكانت الألفاظ إنما تقتضي ذلك بالقرائن التي تقترن بها، ولكن ليس أي قرينة اتفقت، لكن القرائن التي يشهد الشرع بالالتفات إلى جنسها»[2].

ولذلك ليس القياس الذي يستعمل في أصول الفقه «يستعملونه في استنباط حكم مجهول عن معلوم على جهة ما يستنبط عن المقدمات المعقولة مطلب مجهول، لكن في تصحيح إبدال الألفاظ في مكان مكان، ونازلة نازلة»[3]. ويرى أن أنواع الأقيسة التي يسمونها بالقياس المخيل والمناسب وقياس الشبه إنما هي قرائن تدل على إبدال الألفاظ وليست أقيسة، ولا يوجد لها فعل القياس، ويرى أن الناظرين في أصول الفقه لم يتميز لهم الأمر في ذلك، ويبدو ذلك في ردودهم على

(1) الضروري، ص 96.
(2) المصدر نفسه، ص 126.
(3) المصدر نفسه، ص 130.

أهل الظاهر المنكرين للقياس، لأن الظاهرية ألزموا هؤلاء القائسين ما لم يجدوا عنه محيصاً وهو أن ما سبيل المعرفة به الوحي والأمر من الله، فإنه ليس للعقول في إثبات شيء من ذلك وإبطاله مدخل، وأيضاً فإن الأحكام ليست صفات ذوات فتدركها العقول، وبالجملة كل ما طريقه التوقيف، لا مدخل للقياس فيه، وإنما طريق المعرفة به السمع كاللغات وغير ذلك، وهذا إنما هو لازم لمن يقيس على أصل، ولم يتضمن باللفظ قط التنبيه على الأصل، مثل قياس حد الخمر على حد القذف[1]، وأما من يقيس على أصل يتضمن بمفهومه علة الأصل، وإن لم يتضمن ذلك بصيغة اللفظ فليس يلزمه هذا الاعتراض، وأكثر مقاييس الشرع هي من هذا الباب، ولذلك لو فهموا هذا المعنى لأمكنهم الانفصال عنهم»[2]. إذ أن دلالة اللفظ لا ينبغي النزاع فيها إذا ثبتت، لأن ذلك من قبيل السمع، ومن رده فقد رد نوعاً من خطاب العرب[3]، ولا معنى لقول من لا يرى الظاهر إلا في صيغ الألفاظ، ولا ينبغي للظاهرية أن تنكر القياس الذي في معنى الأصل، والملائم، أو المخيل أو المناسب، إذا شهد الشرع بالالتفات إلى جنسه القريب[4] لأن هذه المعاني كلها قرائن تشهد لمفهومات الألفاظ الظاهرة، وإن لم يكن ذلك بصيغها[5].

3 ـ مقاصد الشريعة عند ابن رشد:

يمكن القول بأن ابن رشد يسمي مقاصد الشريعة «بحكمة الشريعة» كما سماها بمقصد أو مقصود الشرع، كما يسمي الراسخين في معرفة هذه المقاصد «بالعلماء بحكمة الشرائع»[6].

(1) البداية، ج 1، ص 4 بين هذا المعنى أيضاً بياناً جيداً.
(2) الضروري، ص 130 ـ 131، البداية، ج 1 ص 4.
(3) البداية، ج 1، ص 4.
(4) الضروري، ص 131.
(5) المصدر نفسه، ص 131 ـ 132.
(6) البداية، ج 2 ص 46.

ومن حكمة هذه الشريعة التوسط ويضرب ابن رشد مثالاً على ذلك الطلاق، وعدد الطلقات بالنسبة لغير الحر وقياسه على الحد في النقصان، ويرى ابن رشد أن هذا من باب التغليظ على العبد لا من باب التيسير، وأن هذا القياس غير سليم، لأن وقوع التحريم بتطليقتين أغلظ من وقوعه بثلاث، لما عسى أن يقع في ذلك من الندم، والشرع إنما يسلك في ذلك سبيل الوسط، وذلك أنه لو كانت الرجعة دائمة بين الزوجين لعنتت المرأة وشقيت، ولو كانت البينونة واقعة في الطلقة الواحدة لعنت الزوج من قبل الندم، وكان ذلك عسراً عليه، فجمع الله بهذه الشريعة بين المصلحتين، ولذلك ما نرى والله أعلم أن من ألزم الطلاق الثلاث في واحدة فقد رفع الحكمة الموجودة في هذه السنة المشروعة»[1]. ويرى أن الجمهور كأنهم غلبوا حكم التغليظ في الطلاق سدّاً للذريعة ولكن هذا يبطل الرفق المقصود في ذلك[2] أي في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق، 1][3].

ويرى أن النبوة ليس مقصدها الكمال الإنساني والسعادة القصوى فحسب، ولكن غايتها أيضاً إيجاد حاكم عادل ودولة مثالية[4] وأن الغاية من الشريعة والحكمة واحدة كما يذهب إلى ذلك ابن حزم، وأن الدولة المثالية هي القائمة على شريعة أو على قانون، وهذه هي دولة الشريعة، وكله اقتناع بعلو قوانين الشريعة على كل قانون وكل شريعة، وجعل الشريعة محوراً جوهرياً في فكره السياسي[5] وأن القوانين المستمدة من الوحي هي وحدها صادرة من الحكمة الأبدية، ولذلك نجد العلامة الصدر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله يرى أن المقصد العام من الشريعة إنما: «هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاح

---

(1) البداية، ج 2 ص 63.

(2) المصدر نفسه، ص 2 ص 62:

AVER!·OES' Commentary on PLATO's Republic, Edited by E.I.J. Rosenthal, Cambrı‹.ge At the university PRESS 1969, p 317.

(3) ***Ibid.***, r. 293.

(4) ***Ibid.***, p. 270, 298-299.

(5) ***Ibid.***, p 185.

الإنسان في عقله وعمله، وصلاح موجودات العالم»[1].

كما يرى ابن رشد أن الشريعة قانون عالمي[2]، وأن مقصدها في نظام الأمة أن تكون قوية[3] الجانب، قادرة على الدفاع عن ذاتها ومقوماتها.

وهنا لا بد أن نشير إلى تنبه أستاذنا الشيخ محمد الغزالي رحمه الله تعالى إلى الإضافة المتميزة التي أضافها العلامة ابن عاشور في مقاصد الشريعة ألا وهي مقصد الحرية، في الاعتقاد والرأي، حرية العلم والتعلم والعمل، وأن الاعتداء على الحرية من الظلم الفادح، والاستبداد القاتل للأمم، بالإضافة إلى المساواة في البشرية، والنظرة إلى التساوي في الخليقة[4]. وأن تأخذ الأمة بالرأي الذي يحقق حاجة الناس ومصالحهم، والواقع أن هذه النظرة إلى عناية الشريعة بصلاح العالم ونظامه، وعدم إفساد الناس، وإفساد الأرض والحرث، عدم الإفساد في الاقتصاد، وعدم تخريب المجتمع، وهدم إنسانية الإنسان أمر واضح في القرآن لا يحتاج إلى برهان، وأن واجب الحاكم أن يحكم طبقاً للقانون لا تبعاً للهوى، ونحن نجد أحد كبار أهل القانون يفخر «بأن الإنجليز كان بلدهم البلد الوحيد في العالم ـ حسب تعبيره ـ الذي جعل من الحرية السياسية الغاية القصوى، ومحور الدستور المركزي»[5]. فالتاريخ كله يفسر عند هذا القانوني الإنجليزي على أنه قصة تطور للحرية وتطور للتوازن بين الحقوق والحرية.

ولذا يزعم بعض الباحثين الغربيين أن فلسفة القانون الإسلامي قائمة على تحليل لقانون الشريعة مجردة أكثر من أن تقوم على علم قانون وضعي ينبع من المحاكم القضائية[6]، وأن القانون الحديث إنما يقنن ويفصل تبعاً لحاجات

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 70.

(2) *Ibid.*, p. 185.

(3) مقاصد الشريعة، ص 7.

(4) المصدر نفسه، ص 95.

(5) WILLIAM Blackstone, ***Commentaries and the Laws of England***, Chicage, London 1979, P.V.

(6) Coulson, ***A History of Islamic Law***, Edinburgh, 1964, p.6.

المجتمع، ووظيفته الاستجابة لمشاكله، وهذا يطرح مشكلاً عويصاً وهو أنه لما توقفت الشريعة عن النمو ظهرت العادات المحلية، وظهر القضاء غير الشرعي[1].

ويرى ابن رشد أن الحدود مقصدها الزجر المحض[2]، و «أن العقاب مقصود به الردع، والعقاب الأكبر قد يوضع لما إليه النفس أميل، وهو لها أغلب، من الجنايات»[3]، ويقصد من ذلك أيضاً التزام الناس بالشرائع، وأن يكونوا أخياراً عدولاً»[4]، و «أن الحرية حق شرعي لا يجوز تبعيضه»[5]، وهو رأي الكوفيين من الفقهاء. ومن مقاصد الشريعة عنده التخفيف ورفع الحرج كما في القصر في السفر[6]، والمسح على الخفين[7] وأن المذهب الفقهي الجاري على المعاني هو الأساس «وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول: عبادة إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم فتأمل ذلك فإنه بين من أمرهم في أكثر المواضع»[8].

وإذا كان العدل مقصداً عاماً في كل الرسالات والشرائع[9] فإن ابن رشد يرى أن من الأحكام الشرعية «ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور فهذه هي أجناس السنن التي تقتضي العدل في الأموال، والتي تقتضي العدل في الأبدان، وفي هذا الجنس يدخل القصاص والحروب والعقوبات، لأن هذه كلها إنما يطلب بها العدل»[10]، بل يرى ابن رشد أن الاستحسان نفسه معناه في «أكثر الأحوال هو

---

(1) *Ibid*. 6.
(2) البداية، ج 1، ص 306.
(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 303
(4) المصدر نفسه، ج 1 ص 303.
(5) وذلك إذا كان هناك عبد مشترك وحرره أحد الشريكين يلزم أن يحرر شريكه من طريق المعنى (ج 1 ص 368)
(6) المصدر نفسه، ح 1 ص 167
(7) المصدر نفسه، ج 1 ص 19.
(8) المصدر نفسه، ج 1 ص 84.
(9) الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي، السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، مركز بحوث السنة و لسيرة، حامعة قطر، 1415 هـ ـ 1995 م، ص 25.
(10) البداية ج 2، ص 475 ـ 476.

الالتفات إلى المصلحة والعدل»[1] وليس الاستحسان عنده قولاً بلا دليل كما يعرفه بعض الفقهاء لأن الاستحسان عند مالك إنما «هو جمع بين الأدلة المتعارضة، وإذا كان ذلك كذلك فليس هو قول بغير دليل»[2].

ومن مقاصد الشريعة عنده المصالح، ويسمي ذلك أحياناً بالقياس المرسل: «الذي يعرفوه بالقياس المرسل وهو الذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع، إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه، ومالك رحمه الله يعتبر المصالح وإن لم يستند إلى أصول منصوص عليها»[3].

ومثل ذلك من رأى أنه لا حاجة إلى المؤلفة قلوبهم في عصره لقوّة الإسلام، فإن مالكاً التفت في ذلك إلى المصالح، وكذلك هل تقسم الزكاة على كل أصناف مصارفها أم تعطى على حسب الحاجة[4]. وهي كما تكون في المعاملات لا يمتنع أن العبادات أيضاً تجمع بين المعنيين المعنى المصلحي والمعنى العبادي أيضاً. يقول: «والمصالح المعقولة لا يمتنع أن تكون أسباباً للعبادات المفروضة حتى يكون الشرع لاحظ فيها معنيين، معنى مصلحياً ومعنى عبادياً، وأعني بالمصلحي ما رجع إلى الأمور المحسوسة، وبالعبادي ما رجع إلى زكاة النفس»[5].

وذكر أن من أجاز مهادنة العدو علقها بما إذا كان الحاكم رأى في ذلك مصلحة المسلمين[6]، ولكن هذه المصالح لا بد أن تكون مما يعتبره الشرع ويشهد له، فلا يعارضه ولا يبطله كما ذهب إلى ذلك صاحب البرهان: «فعلمنا بضرورة العقل أنهم (المتقدمين) كانوا يتلقون معاني ومصالح من موارد الشريعة يعتمدونها في الوقائع التي لا نصوص فيها»[7]، وذلك كله ما لم يعارض أصلاً من أصول الشريعة.

(1) المصدر نفسه، ج 1 ص 185.
(2) المصدر نفسه، ج 1 ص 278
(3) المصدر نفسه، ج 1 ص 270
(4) المصدر نفسه، ج 1 ص 275.
(5) المصدر نفسه، ج 1 ص 16.
(6) المصدر نفسه، ج 1 ص 387
(7) الجويني، البرهان، تحقيق د. عبد العظيم الديب، قطر، 1399 هـ (2/803).

ويرى ابن رشد أن قوماً توقفوا عن القول بالمصالح ورأوا في ذلك شرعاً زائداً، والعمل بهذا القياس المصلحي يتعارض مع ما في الشرع من التوقيف ويوهنه، وأنه لا تجوز الزيادة في الشرع، كما لا يجوز النقصان، ولكن ابن رشد يرى أن التوقف أيضاً عن اعتبار المصالح يؤدي بالناس إلى أن يتسرعوا إلى الظلم لعدم وجود أحكام وسنن في ذلك الذي يتوقف فيه، ويذهب إلى أنه يفوض في أمثال هذه المصالح الأمر إلى «العلماء بحكمة الشرائع الفضلاء الذين لا يتهمون بالحكم بها، وبخاصة إذا فهم من أهل ذلك الزمان أن في الاشتغال بظواهر الشرائع تطرقاً إلى الظلم»[1]. وكذلك القول مثلاً في تطليق القاضي «فمن راعى الأصل بالمعروف في الطلاق قال: لا يقع الطلاق إلا من الزوج، ومن راعى الضرر الداخل من ذلك على النساء، قال يطلق السلطان (القاضي) وهو نظر إلى المصلحة العامة، وهذا هو الذي يعرف بالقياس المرسل، والمنقول عن مالك العمل به، وكثير من الفقهاء يأبى ذلك»[2].

ولابن رشد موقف عقلي في غاية الاعتدال فيما إذا تعارض القياس والأثر وأيهما يغلب، قال: «لكن الحق أن الأثر إذا كان نصاً ثابتاً فالواجب أن يغلب على القياس، وأما إذا كان ظاهر اللفظ محتملاً للتأويل فهنا يتردد النظر هل يجمع بينهما بأن يتأول اللفظ، أو يغلب ظاهر اللفظ على مقتضى القياس؟ وذلك مختلف بحسب قوة لفظ من الألفاظ الظاهرة، وقوة قياس من القياسات التي تقابلها، ولا يدرك الفرق بينهما إلا بالذوق العقلي، كما يدرك الموزون من الكلام من غير الموزون، وربما كان الذوقان على التساوي، ولذلك كثر الاختلاف في هذا النوع حتى قال كثير من الناس: كل مجتهد مصيب»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج 2 ص 46.

(2) المصدر نفسه، ج 2 ص 102، انظر ج 2 ص 436 وص 463، وص 193 في حبس المتهم، ج 2 ص 2، وص 15، 53، 84 في طلاق النساء قبل العقد.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 473 وذكر هذا الموقف في مسألة اختلاف الحجازيين والعراقيين في علة السكر التي توجد في القدر المسكر ولا توجد في القدر الذي لا يسكر.

ولهذا فإن ابن رشد الفقيه مع أنه يعد من الفلاسفة العقليين في المرتبة العليا، ولكنه يأبى التعمق والتحذلق والتغلغل في القياس مما يبعد عن الأصول المنطوق بها في الشرع، وذكر هذا بصدد نقده للمتأخرين من فقهاء المالكية في تفصيل القول في الصيد المباح، فقال: «وهذا النظر في الشرع تغلغل في القياس، وبعد عن الأصول المنطوق بها في الشرع، فليس يليق بكتابنا هذا»[1]. وكذلك تعديد الشروط في إقامة الجمعة عند الفقهاء، علق عليه بأن «هذا كله لعله تعمق في هذا الباب ودين الله يسر»[2]. وكذلك القول في استقبال القبلة، وهل المقصود بالتوجه إليها إصابة الجهة أم عين الكعبة إذا كانت غير مبصرة، فرأى أنه لو قصد بذلك عين الكعبة لكان في ذلك حرج، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج، 78]، فإن إصابة العين شيء لا يدرك إلاّ بتقريب وتسامح بطريق الهندسة واستعمال الأرصاد في ذلك، فكيف بغير ذلك من طرق الاجتهاد، ونحن لم نكلف الاجتهاد فيه بطريق الهندسة المبني على الأرصاد المستنبط منها طول البلاد وعرضها»[3]. لأن معظم الشريعة كما قال إمام الحرمين: «صدر عن الاجتهاد، والنصوص لا تفي بالعشر من معشار الشريعة»[4]. بل إن ابن رشد يرى أن القياس الشرعي نفسه داخل في مفهومات النصوص، لأن مدارك الشرع هي: «الخطاب وأن الخطاب منه ما يوجب الحكم بصيغته، ومنه بمفهومه، وأن الذي يعنون بالقياس داخل في هذا الجنس»[5] أي في المفهوم، وكما يقول الشافعي في البيان الخامس «ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم»[6] وذلك يكون: «بالعقول

---

(1) المصدر نفسه، ج 1 ص 453.

(2) المصدر نفسه، ج 1 ص 160.

(3) المصدر نفسه، ج 1 ص 111، انظر رسالة الشافعي تحقيق أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة، ط 2، 1399 هـ ـ 1979 م، ص 34 ـ 38 ذكر المثال نفسه.

(4) البرهان ج 2 ص 819.

(5) الضروري في أصول الفقه، ص 139.

(6) الرسالة، ص 22

التي ركب فيهم المميزة بين الأشياء وأضدادها»[1].

ووحّد الشافعي بين الاجتهاد والقياس، فـ «هما إسمان لمعنى واحد»[2]، و «الاجتهاد القياس»[3]، ويبدو أن ابن رشد على دراية برسالة الشافعي، والبرهان لإمام الحرمين، فهو يوافق على الرأي الذي أشار إليه صاحب البرهان في أنه «صار معظم الأصوليين إلى أن هذا (فحوى الخطاب) ليس معدوداً من أقسام الأقيسة بل هو متلقى من مضمون اللفظ، والمستفاد من تنبيه اللفظ وفحواه كالمستفاد من صيغته ومعناه»[4].

ويعتمد ابن رشد في فهم مقاصد الشريعة على الاستقراء، استقراء النصوص، فهل استقراء النصوص الشرعية مثلاً يدل على اعتباره الأسماء أم اعتباره المنافع في ذكره لأصناف الثمار والحبوب التي تزكّى، وكل ذلك يتوقف على استقراء الشرع»[5] في نظر ابن رشد.

والاجتهاد الذي يوصل به إلى الأحكام الشرعية وإلى مقاصدها عند ابن رشد يقتضي أن يحصل المجتهد على قدر كاف «في علم النحو واللغة وصناعة أصول الفقه[6]. ويكفي من ذلك ما هو مساو لجرم هذا الكتاب (كتاب البداية) أو أقل؛ وبهذه الرتبة يسمى فقيهاً»[7] و«أن يكون عارفاً بالأصول التي يستنبط منها، بأن يعرف آيات الأحكام والناسخ والمنسوخ، والأحاديث التي تتضمن الأحكام، ويكفيه إن كان لديه أصول مصححة لهذه الأحاديث، ويمكن الاعتماد في صحة

---

(1) المصدر نفسه، ص 24، 38، 39.
(2) المصدر نفسه، ص 477
(3) المصدر نفسه، ص 477.
(4) البرهان ج 2 ص 878، انظر الضروري لابن رشد، ص 126 ـ 128.
(5) البداية ج 1، ص 266 ويستعمل الاستقراء منهجاً في الاستعمال اللغوي أيضاً، ج 1 ص 17، 277.
(6) ذكر في البداية ج 2، ص 388 علم اللغة العربية وأصول الفقه وأنهما شرطان في الإقدام على الاجتهاد.
(7) البداية، ج 2، ص 195، والضروري ص 138

أسانيدها على من يحسن ظنه به كالبخاري ومسلم، وذكر في كتابه «الضروري من علم الأصول»[1] أن الأصوليين اشترطوا أن يكون عالماً بعلم الكلام، ولكن في كتابه البداية لم يذكر ذلك، مما يشير إلى أن رأيه في ذلك هو عدم ضرورة هذا العلم ليكون مصدراً من مصادر أصول الفقه كما قرر ذلك صاحب البرهان. وهو في نظر ابن رشد كاللغة، وإن كانت ضرورية للمجتهد لكن لا تدخل في صميم علم الأصول، وكذلك تفاريع الفقه وإن كانت أيضاً عند الجويني مصدراً من مصادر الأصول أعني مادة من مواده إلا أن الأصولي يكتفي بأمثلة منها في كل باب من أبواب أصول الفقه[2]. أما ابن رشد فيذهب في كتابه الضروري أنه لا ضرورة لها: «وأما تفاريع الفقه فلا حاجة به إليها، لأن المجتهد هو الذي يولدها»[3]، بيد أن الجويني يؤكد هذا المعنى: «فحق الأصولي ألا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع، ولا يلتزم مذهباً مخصوصاً في المسائل المظنونة الشرعية»[4].

الضروري، ص 137 ـ 140.

(2) البرهان ج 1، ص 84 ـ 85 وقال: «على أنّا في مسائل الأصول لا نلتفت إلى مسائل الفروع، فالفرع يصحح على الأصل، لا على الفرع» البرهان، ج 2، ص 1363.

(3) الضروري، ص 138.

(4) البرهان، ج 2، ص 814.

أن يقول ما يجب في نازلة، نازلة من النوازل»[1]. وفي هذه النظرة التدريبية في بناء الفروع على الأصول يتفق مع الجويني بكل وضوح.

وهذا أمر تربوي ذو فائدة جلّى في التعليم، كي لا تكون الأصول أموراً ذهنية مجردة، لا ينزلها الأستاذ، ولا الطالب على وقائع وأفعال وأشياء محسوسة فردية أو اجتماعية سياسية، أو اقتصادية، في التأليف والتعليم لتكوين عقلية أصولية نظرية وعملية في الآن نفسه.

4 ـ التشريع والأخلاق:

لا يفصل التشريع الإسلامي بين الأحكام وبين القيم الخلقية كما تفعل المذاهب الوضعية، ولذلك نرى ابن رشد يقرر: «أن الأحكام المعقولة المعاني في الشرع أكثرها من باب محاسن الأخلاق، أو من باب المصالح»[2].

ولكن ليس معنى ذلك أن كل خلق حسن ملزم للناس إلزام الحكم الشرعي الواجب الذي يتوعد على تركه، ولذلك يعقب ابن رشد على ذلك: «وهذه (محاسن الأخلاق) في الأكثر مندوب إليها»[3]. ويضرب لنا مثلاً بأم الولد التي اختلف الفقهاء فيها إذا حملت من سيدها ويقول: «والقياس أن تكون أم ولد في جميع الأحوال، إذ كان ليس من مكارم الأخلاق أن يبيع المرء أم ولده، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[4] وأنه: «من طريق المعنى أنها قد وجبت لها حرمة، وهو اتصال الولد لها، وكونه بعضاً منها»[5]. وقد نقل

---

(1) المصدر نفسه، ج 2 ص 387.

(2) المصدر نفسه، ج 1 ص 75، فالطهارة من النجاسة مقصود بها النظافة وذلك من محاسن الأخلاق، ج 1 ص 75 ـ 76.

(3) المصدر نفسه، ج 1 ص 75، وأشار إلى معنى قوله تعالى: ﴿وثيابك فطهر﴾ هل المقصود بالطهارة هنا الطهارة الحسية أو المعنوية.

(4) المصدر نفسه، ج 2 ص 394. والحديث أخرجه البخاري في الأدب المفرد 273 بلفظ: «إنما بعثت...». انظر السنة مصدراً للمعرفة والحضارة للدكتور الشيخ يوسف القرضاوي، ص 318.

(5) المصدر نفسه، ج 2 ص 393.

عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله: «خالطت لحومنا لحومهن، ودماؤنا دماءهن»[1].

5 ـ العادات والتجارب:

يذهب ابن رشد إلى اعتماد العادات والتجربة في بعض الأحكام الشرعية، مثل الحكم بالصيام في رمضان في أول يوم من أيامه، والنظر في ثبوته، يرى أن: «الذي يقتضي القياس والتجربة أن القمر لا يرى والشمس بعد لم تغب إلا وهو بعيد منها، لأنه حينئذ يكون أكبر من قوس الرؤية، وإن كان يختلف في الكبر والصغر فبعيد ـ والله أعلم ـ أن يبلغ من الكبر أن يرى والشمس بعد لم تغب، ولكن المعتمد في ذلك التجربة كما قلنا ولا فرق في ذلك قبل الزوال ولا بعده، وإنما المعتبر في ذلك مغيب الشمس أو لا مغيبها»[2]. وسبب الخلاف في هذا بين الفقهاء عنده إنما هو «ترك اعتبار التجربة فيما سبيله التجربة، والرجوع إلى الأخبار في ذلك، وليس في ذلك أثر عن النبي عليه الصلاة والسلام يرجع إليه»[3]، والواقع أن ما سماه بالتجربة والعادة هو علم من علوم الفلك المعروفة في ذلك الزمن.

وكذلك التجربة أو العادة في معرفة دم الحامل هل هو حيض أم دم فاسد، وأن ذلك صعب في الوقوف عليه بالتجربة، ونقل آراء الأطباء وهو منهم، من أنه يمكن أن يكون حمل على حمل فيما نسبه إلى جالينوس وأبقراط وسائر الأطباء، فإنه: «إذا كانت المرأة قوية، والجنين صغيراً فهو دم حيض»[4]. ومثل هذا الوقوف على أقل الحيض وأكثره، فيرى أنه لا مستند لذلك إلا التجربة والعادة، وكل الاختلاف الذي بين الفقهاء إنما هو مبني على ما ظن كل من الفقهاء أن التجربة أوقفته على ذلك، ونظراً لاختلاف النساء في عاداتهن فإنه عسر أن تعرف حدود

---

(1) المصدر نفسه، ج 2 ص 393.
(2) المصدر نفسه، ج 1 ص 285.
(3) المصدر نفسه، ج 1 ص 285. وإن كان روي عن عمر أثران وكلاهما مخالف تماماً للعلم الفلكي.
(4) المصدر نفسه، ج 1 ص 53.

هذه الأشياء في أكثر النساء[1] فتكون قاعدة عامة، فكل امرأة لها عادتها وتجربتها. ووجوب الرضاع على المرأة الشريفة أو على غيرها اعتبر فيه الفقهاء العرف والعادة[2] أيضاً.

ومن المسائل التي وقف فيها موقف الطبيب استحباب تعجيل دفن الموتى فإنه استثنى الغريق فإنه يستحب كما «قال في المذهب تأخير دفنه مخافة أن يكون الماء قد غمره فلم تتبين حياته»[3]. قال ابن رشد: «وإذا قيل هذا في الغريق فهو أولى في كثير من المرضى مثل الذين يصيبهم انطباق العروق، وغير ذلك مما هو معروف عند الأطباء حتى لقد قال الأطباء إن المسكوتين لا ينبغي أن يدفنوا إلا بعد ثلاث»[4]. ومن ذلك القول في أطول زمن الحمل وأقله، فإن الفقهاء بلغ عندهم أقصى مدة الحمل إلى سبع سنوات، وقيل خمس وقيل سنتان، إلا أن محمد بن الحكم الفقيه المصري قال بسنة، ولكن ابن رشد يقول: «وهذه مسألة مرجوع فيها إلى العادة والتجربة، وقول ابن الحكم والظاهرية[5] هو أقرب إلى المعتاد، والحكم إنما يجب أن يكون بالمعتاد، لا بالنادر، ولعله أن يكون مستحيلاً»[6].

وهذا هو المعقول علمياً، وابن رشد طبيب وعلى علم بهذا، وأصبحت هذه الأقوال غير معقولة المعنى لمخالفتها للواقع والعادة واستحالتها.

ويخالف ابن رشد القول بالعمل أعني عمل أهل المدينة، الذي يراه الإمام مالك: «لكن النظر في هذا الأصل الذي هو العمل كيف يكون دليلاً شرعياً فيه نظر (. . .) والعمل إنما هو فعل والفعل لا يفيد التواتر، إلا أن يقترن بالقول فإن التواتر

---

(1) المصدر نفسه، ج 1 ص 51.
(2) المصدر نفسه، ج 2 ص 56.
(3) المصدر نفسه، ج 1 ص 266.
(4) المصدر نفسه، ج 1 ص 266.
(5) داوود الظاهري قال بأنه تسعة أشهر.
(6) المصدر نفسه، ج 2 ص 358. ويقصد بذلك المرأة المسترابة وهي التي تجد حساً في بطنها تظن به أنه حمل، البداية ج 2 ص 93، ويرى الفقهاء أنها تمكث أقصى مدة الحمل، وتقدير أقصى مدة هو الذي اختلف فيه الفقهاء.

طريقة الخبر لا العمل»[1] ومن العسير بل من الممنوع أن تجعل الأفعال مفيدة للتواتر، ويرى أنه أشبه بأن يكون من باب عموم البلوى عند أبي حنيفة، بل هو أقوى. ويرى أن العمل قرينة، ولكنه أن يبلغ درجة تردّ بها أخبار الآحاد، ففي ذلك نظر[2]. وذكر أنه تكلم في قوة العمل في كتاب له سماه «في الكلام الفقهي» ويقصد بذلك أنه في أصول الفقه، ويبدو أنه كتاب الضروري في أصول الفقه لأنه لم يصلنا غيره، وقد تكلم عن عمل أهل المدينة في مواطن متعددة من كتاب البداية[3]، وصرح في النهاية أنه: «فمن رأى أن إجماع أهل المدينة حجة. . . فلا معنى له إلا إذا صرح بتواتر النقل فيكون من باب النقل لأن بعض المالكية جعلوا عمل أهل المدينة من قبيل الإجماع، وليس يرجع ذلك إلى مقطوع به في الشرع[4].

6 ـ نقده للفقهاء في زمانه:

عندما تحدث ابن رشد عن المجتهدين والمقلدين أشار إلى وجود: «طائفة تشبه العوام من جهة، والمجتهدين من جهة، وهم المسمون في زماننا هذا أكثر ذلك بالفقهاء، فينبغي أن ننظر في أي الصنفين أولى أن نلحقهم، وهو ظاهر من أمرهم أن مرتبتهم مرتبة العوام، وأنهم مقلدون»[5] ،وإنما يزيدون على العوام بحفظ آراء المجتهدين ويخبرون بها العوام، فهم في مرتبة النقلة عن المجتهدين، بل لم يكتفوا بذلك، فيتعدّون فيقيسون على أحكام المجتهدين: «فيجعلون أصلاً ما ليس بأصل ويصيّرون أقاويل المجتهدين أصولاً لاجتهادهم، وكفى بهذا ضلالاً وبدعة»[6].

ويرى ابن رشد أن الفقيه لا يسمى فقيهاً «بحفظ مسائل الفقه ولو بلغت في

---

(1) المصدر نفسه، ج 1 ص 174.
(2) المصدر نفسه، ج 1 ص 174.
(3) ج 1 ص 14، 102، 106، 133، 134، 173، 174، 177، 217، 235، 238، 239.
(4) الضروري، ص 93 ـ 94.
(5) الضروري، ص 144.
(6) المصدر نفسه، ص 145.

العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر»[1]. وهذه نظرية تربوية في تكوين الملكة الفقهية لا بالاعتماد على الحفظ، ولكن بتربية الذهن على ربط الفروع بالأصول وطريقة الاستنباط والفهم. وشبه ابن رشد عمل هؤلاء الفقهاء الذين يقطعون الفروع من أصولها، ويجعلون الفروع أصولاً يقاس عليها، وآراء المجتهدين أصولاً، ويحفظون أكثر ما يمكن من الفروع ظناً منهم أن ذلك هو الفقه، شبههم بمن «ظن أن الخفاف هو الذي عنده خفاف كثيرة، لا الذي يقدر على عملها، وهو بيّن أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خفاً يوافقه، فهذا هو مثال أكثر المتفقهة في هذا الوقت»[2]. وهذا لعمري تشبيه بديع يصوّر أحسن تصوير الفقهاء في عصر الجمود عن الاجتهاد، والعناية بفروع مقطوعة عن أصولها، وهذا الذي ما زلنا نعاني منه إلى يومنا هذا ممن ليس له: «أدنى حس بفقه المقاصد»[3] وممن سماهم أستاذنا الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي: الظاهرية الجدد[4] الذين أصبحوا أسرى الألفاظ والأشكال دون عليم، مع سلاقة الألسن والدعاوى العريضة بلا فهم، فأسقطوا زكاة عروض التجارة، ومنعوا إخراج القيمة في زكاة الفطر[5].

ومن النقد الوجيه الذي وجهه ابن رشد للفقهاء نقد رأيهم، أعني رأي الجمهور منهم أنه يمكن أن يكون للابن الواحد أبوان أو أكثر أعني من الآباء الذكور إن ادّعوه، وذلك في اللقيط يتنازع فيه هؤلاء الآباء، وكأنهم فيما يرى ابن رشد أرادوا البنوة الشرعية الحُكمية لا الطبيعية فإنه: «ليس يلزم من قال إنه لا يمكن أن يكون ابن واحد عن أبوين بالعقل أن لا يجوز وقوع ذلك في

(1) البداية، ج 2 ص 195.
(2) المصدر نفسه، ج 2 ص 195.
(3) الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي، السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، ص 284.
(4) المصدر نفسه، ص 284.
(5) المصدر نفسه، ص 285.

الشرع»[1]، وانتهى ابن رشد إلى القول بأن: «هذا تخليط وإبطال للمعقول والمنقول»[2]. وكذلك قتل الرجل بالمرأة إذا قتلها، أن الاعتماد في ذلك هو النظر إلى المصلحة العامة. واعتبر أن القول بعدم قتل الذكر بالأنثى وهو ما نقله أبو الوليد الباجي عن الحسن البصري، ونقل أيضاً عن الإمام علي وعن عثمان البتي، وعن الخطابي في معالم السنن، اعتبر ابن رشد ذلك شاذاً، وإن كان دليله قوياً في قوله تعالى: ﴿وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾ [البقرة، 2]، وهو هنا دليل الخطاب المعارض للعموم[3] الوارد في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة، 45]. ودليل الخطاب أصل مختلف فيه أيضاً[4]. وحكى ابن المنذر الإجماع على قتل الذكر بالأنثى، وكذلك القول في قتل المسلم بالكافر والمسلم بالذمي، إذا فسر الكافر بأنه غير المحارب، فإن ابن رشد نقل الأصل الذي اعتمده من قال بأنه يقتل به، وهو «إجماع المسلمين أن يد المسلم تقطع إذا سرق من مال الذمي، قالوا فإذا كانت حرمة ماله كحرمة مال المسلم، فحرمة دمه كحرمة دمه»[5]. وهذا طريق القياس، وهو الذي يتفق مع أصول الشريعة ومقاصدها في كرامة النفس البشرية، مهما يكن وضعها الاجتماعي أو الديني، إلا بالحق في الحرب أو غيرها، إذ ليس هناك أدلة قطعية من النصوص الثابتة في ذلك، وهذا حق من حقوق الإنسان من حيث هو إنسان بل إن الجماعة تقتل بالواحد، كما قال ابن رشد: «فعمدة من قتل الجماعة بالواحد النظر إلى المصلحة، فإنه مفهوم أن القتل إنما شرع لنفي القتل، كما نبّه عليه الكتاب العزيز ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ

---

(1) البداية ج 2 ص 360.

(2) المصدر ج 2، ص 359. قال محمد صاحب أبي حنيفة إنه يجوز أن يكون ابناً لثلاثة إن ادعوه. وقال بعض الفقهاء بالقافة أو القرعة وفي ذلك خلاف.

(3) وهو أمر مختلف فيه لاختلافهم في شرع من قبلنا هل هو شرع لنا؟ ولكن هناك عمومات أخرى كثيرة شاملة لنفس المرأة والرجل وعموم القصاص.

(4) البداية، ج 1، ص 4.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 399. وراجع تفصيل ذلك في هذا المصدر، وكذلك قتل الحر بالعبد، فإن قتله محرم كقتل الحر فيقتص منه، ج 2 ص 398.

يَتَأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة، 179] وإذا كان ذلك كذلك، فلو لم تقتل الجماعة بالواحد لتذرع الناس إلى القتل بأن يتعمدوا قتل الواحد بالجماعة»[1]. ويكون ذلك سبباً دافعاً إلى إزهاق النفوس، وهنا أيضاً يبدو القياس المصلحي واضحاً، حتى يتعاضد الشرع والعقل في مثل هذه المسائل، إذ «ليس القياس من تصرفات العقول محضاً»[2] كما يقول الشاطبي، ولأن العلم بالمقاصد «مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة غير زائلة. . .»[3]. و «من الخطأ اعتبار جزئيات الشريعة دون كلياتها»[4] و «أن الأدلة الشرعية لا تناقض قضايا العقول»[5]، والأدلة العقلية فيما يرى الشاطبي «إذا استعملت في هذا العلم (أصول الفقه) فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع»[6] و «الظاهر يستحسن تخصيصه بالمصلحة»[7]، «وكل أصل شرعي لم يشهد له أصل معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح، يبني عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به (. . .) ويدخل في هذا الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك»[8]. بل يرى الشاطبي أن «أصل الاستحسان على رأي مالك ينبني على هذا الأصل لأن معناه تقديم الاستدلال على القياس»[9]. فلا بد إذن من موافقة المصلحة لمقصد من مقاصد الشرع. إذ

(1) المصدر نفسه، ج 2 ص 400.
(2) الموافقات، ج 1، ص 89.
(3) المصدر نفسه، ج 1 ص 77.
(4) المصدر نفسه، ج 3 ص 5.
(5) المصدر نفسه، ج 3 ص 27.
(6) المصدر نفسه، ج 1 ص 35.
(7) المصدر نفسه، ج 1 ص 40.
(8) المصدر نفسه، ج 1 ص 39.
(9) المصدر نفسه، ج 1 ص 40.

الأحكام مشروعة لمصالح العباد، والحفاظ على حياتهم وحقوقهم، ولعل جمود الفقهاء في عصر ابن رشد على الفروع، واستغراقهم فيها هو الذي دفعه إلى تأليف كتابه البديع، كتاب بداية المجتهد وكفاية المقتصد الذي بين غرضه فيه بوضوح تام: «فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد»[1]. كما أنه بيّن هذا القصد في موضع آخر «إذ كان القصد إنما هو إثبات المسائل المشهورة التي وقع الخلاف فيها بين فقهاء الأمصار مع المسائل المنطوق بها في الشرع، وذلك أن قصدنا في هذا الكتاب كما قلنا غير مرة إنما هو أن نثبت المسائل المنطوق بها في الشرع المتفق عليها والمختلف فيها (...) فإن معرفة هذين الصنفين من المسائل هي التي تجري للمجتهد مجرى الأصول في المسكوت عنها»[2]. وأشار كما قلنا قبل إلى الدربة على ذلك، فهذا الكتاب ليس كتاباً في الفروع كما يبدو لبعض الناس، ولا في المسائل المختلف فيها فقط وأسباب الاختلاف، وإنما كتاب أصول كلية وقواعد كلية يجمعها في كل باب من أبواب الفقه، مما ينطبق على ذلك الباب فحسب، ومما ينطبق عليه وعلى غيره أيضاً من الأصول والقواعد[3]. يقول: «وليس قصدنا هاهنا إلا ما يجري مجرى الأصول»[4]، وأن «هذا الكتاب ليس المقصود به التفريع وإنما المقصود فيه تحصيل الأصول»[5] ليكون ذلك «كالقانون في نفس الفقيه أعني في رد الفروع إلى الأصول»[6] وأنه يذكر المسائل: «لتكون كالقانون للمجتهد النظار»[7] و «ليكون ما

(1) المصدر نفسه، ج 2 ص 195.
(2) المصدر نفسه، ج 2 ص 387.
(3) يقول مثلاً في آخر باب الطهارة: «فهذه مشهورات المسائل التي تجري من هذا الباب مجرى الأصول» ج 1 ص 18 وانظر: ص 34، 49، 50، 187، 194، 318، 362، 453، ج 2 ص 100، 128، 172، 198، 220، 471.
(4) المصدر نفسه، ج 1 ص 191.
(5) المصدر نفسه، ج 2 ص 141.
(6) المصدر نفسه، ج 2 ص 148.
(7) المصدر نفسه، ج 2 ص 155.

يحصل من ذلك في نفس الفقيه يعود كالقانون الدستور الذي يعمل عليه فيما لم يجد فيه نصاً عمن تقدمه، أو فيما لم يقف على نص فيه لغيره»[1] ويقول: «وقصدنا من هذه المسائل إنما هو الأصول الضابطة للشريعة، لا إحصاء الفروع، لأن ذلك غير منحصر»[2].

وإذا تعرض لرأي في مذهب من المذاهب، وخاصة مذهب الإمام مالك فإنه يبين أن قصده في هذا ليس «تفصيل المذهب ولا تخريجه وإنما الغرض الإشارة إلى قواعد المسائل وأصولها»[3].

ويرجِّحُ أحياناً بعض القواعد ويبين رأيه ولكن لا يواصل ذلك وإلا طال وعسر: «وربما عاق الزمان عنه»[4].

وكان لابن رشد مشروع تربوي آخر لم ينجزه فيما يبدو وهو أن يضع: «كتاباً في الفروع على مذهب مالك بن أنس مرتباً ترتيباً صناعياً، إذ كان المذهب المعمول به في هذه الجزيرة التي هي جزيرة الأندلس حتى يكون به القارىء مجتهداً في مذهب مالك، لأن إحصاء جميع الروايات عندي شيء ينقطع العمر دونه»[5]. فالاجتهاد إذن إما أن يكون مطلقاً، وإما أن يكون اجتهاداً في مذهب معين وكلاهما يحتاج إلى قواعد كلية يسير على أساسها الاستنباط.

---

(1) المصدر نفسه، ج 2 ص 174 ـ 175.

(2) المصدر نفسه، ج 2 ص 202. «وتفصيل هذا لائق بكتب الفروع» ج 2 ص 216 «وفروع هذا الباب كثيرة وليس قصدنا التفريع في هذا الكتاب» ج 2 ص 229.

(3) المصدر نفسه، ج 1 ص 187 ـ 191.

(4) المصدر نفسه، ج 1 ص 26 ـ 27. وقال: «وأن الأحوط هو أن نؤمّ العرض الأول الذي قصدناه فإن يسّر الله تعالى فيه وكان لنا انفساح من العمر فسيتم هذا العرض».

(5) المصدر نفسه، ج 2 ص 443. قال: «ونحن نروم إن شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب أن نضع في مذهب مالك كتاباً جامعاً لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها (. . .) لما جبل عليه الناس من الاتباع والتقليد في الأحكام والفتوى» البداية ج 2 ص 388.

7 ـ مصادر ابن رشد في مقارنته بين المذاهب:

من الأجدر والمفيد أن نشير إلى مصادره في معرفة أصول المذاهب الفقهية التي قارن بينها في كتابه بداية المجتهد لأن كثيراً من الدارسين للكتاب، يرون أن بعض نقوله لم يعتمد فيها على المصنفات المعتمدة لدى مذهب ما من هذه المذاهب. والواقع أنه لم يزعم أنه رجع إلى المصادر المعتمدة مباشرة، بل صرح لنا بمصدره في حكاية المذاهب الفقهية، فقال: «وأكثر ما عوّلت فيما نقلته من نسبة هذه المذاهب لأربابها هو كتاب الاستذكار، وأنا أبحث لمن وقع من ذلك على وهم لي، أن يصلحه والله المعين والموفق»[1]. ومن أهم مصادره أبو بكر بن المنذر[2] في مؤلفه المشهور الذي لم يصلنا إلا بعض أجزائه وهو مصدر موثوق به في موضوعه، ويذكر في أغلب الأحيان أقوال الأئمة الثلاثة أبي حنيفة ومالك والشافعي، ولكن يذكر في عدد من المواضع مذهب الإمام أحمد بن حنبل أيضاً[3]. ومن اصطلاحاته التي في الكتاب ما بينه للقارىء مثل اصطلاح الجمهور: «وإذا قلت الجمهور فالفقهاء الثلاثة معدودون فيهم، أعني مالكاً والشافعي وأبا حنيفة»[4] وقد نبه إلى احتمال أن يقع له خطأ في نسبة الأقوال إلى أربابها، ليكون القارىء على بينة من أمره، ودعاه إلى أن يصلح ذلك إن أمكن له.

اتجاهات فلسفة القانون المعاصر:

نشير إلى مدرسة توماس الأكويني الذي لا شك في تأثره بابن رشد كي نربط كلامنا عن ابن رشد بفلسفة القانون التي سادت عند الغربيين، وقد جمع توماس الأكويني بين العناصر الرواقية والمسيحية والأرسطية والرشدية في نظام فلسفي.

---

(1) المصدر نفسه، ج 1 ص 88.
(2) المصدر نفسه، ج 1 ص 181، 196، 211؛ ج 2، ص 212، 219، 221.
(3) ويذكر كثيراً مذهب ابن حزم وطريقته، ومذهب الظاهرية عامة، ويذكر الغزالي وإمام الحرمين والباجي من المالكية.
(4) المصدر نفسه، ج 1 ص 70.

القانون عنده إنما هو معيار السلوك الواجب، ولهذا فإن للقانون أصلاً عقلياً وطبيعياً، لضبط النظام الاجتماعي، فالضبط الاجتماعي إنما هو غاية القانون، والغرض من قواعد القانون التي هي أمور عقلية الخير العام، وأن الذي يعلن شرعيتها إنما هو صاحب السيادة، وترجع هذه القوانين إلى ثلاثة أنواع:

1 ـ قوانين أزلية إلاهية تعبّر عن إرادة الله.

2 ـ قوانين طبيعية.

3 ـ قوانين إنسانية يضعها الإنسان نفسه.

ثم تطوَّرت نظريات القانون وفلسفته في القرون التي جاءت بعده، وخاصة في ألمانيا فقد جاء بالفلسفة الوضعية في القانون الفيلسوف Rudolf Von Jhering) (1892 الذي لم يأخذ بنظرية هيجل رغم تأثره به، وأهم ما ذهب إليه أنه ألح على أنه لا يمكن فَهْمُ ظاهرة القانون بدون فهم للمقاصد التي أدت إلى وجود هذه القوانين، وبدون دراسة الأهداف التي ترسم للحياة الاجتماعية، إذ بدون أهداف لا توجد إرادة ولا قواعد قانونية[1].

وأكد الطابع الآمر للقانون مثل بقية الوضعيين الألمان، فإن كل القوانين عنده وضعية، وأثر في التيارات السائدة في القرن العشرين، أعني الوضعية منها في تصورها للقانون، ويأتي على رأس المؤسسين للمدرسة الاجتماعية في القانون أيضاً وللمدرسة التي تسمى بمدرسة القانون الحر Free Law.

فالمدرسة الأولى فيها اتجاهان: اتجاه يهتم بالعمل الأمبريقي التجريبي أو الواقعي، وآخر يهتم بالإضافة إلى ذلك بالنظر الفلسفي الميتافيزيقي، واتصل بحثه بالأسس والقواعد الميتافيزيقية والأخلاقية التي تكون قاعدة الأهداف والمقاصد، ولكنه لم يهتم كثيراً بالصراع على المصالح الذي يكمن وراء القانون في نظر خصومه.

---

(1) ***Enc. of philosophy*, Macmillan** Publiching Co. Jnc. and the Free Press, New York, Vol.5, p.261.

ومن الذين اهتموا بتحليل عملية القضاء، وبدور التوازن بين المصالح في ذلك Philipp Heck وأهم ما جاء به أنه لا يمكن للقاضي أن يعالج معالجة مرضية ضرورات الحياة بمجرد اعتماده على البناء المنطقي للقانون.

وكذلك مجموعة القانون الحر ترى أن مجرد القانون القائم على مفاهيم مطلقة، لا يؤدي إلى قرارات عملية عادلة، ويجب على القاضي أن يذهب إلى ما هو أبعد من ظاهر القانون، أو من منطق القانون النظري.

ونجد أنصار التشريع المصلحي يتجنبون أبحاث جهورين Jhering في الأسس الميتافيزيقية والأخلاقية للقانون، زاعمين أنه لم يعط عناية بالصراع بين المصالح من وراء القانون، لأن القانون في نظرهم إنما هو تعبير عن المصلحة المسيطرة.

والواقع أن التركيز على مشكلات المصالح يعبر عن التغيرات الكبرى الواقعة في مجال التصنيع، وفي وظيفة الدولة في المجتمع الغربي، فلم تعد وظيفة الدولة مقتصرة على مجرد الحفاظ على الأمن، وحماية الحقوق، ولكن عليها دور كبير في ترقية الفرد والمجتمع.

ويمثل جماعة القانون الحر Eugen Ehrlich المتوفى سنة 1922 وتتلخص نظريته في أن مركز الجاذبية في تطور القانون لا يكمن في التشريع، ولا في علم القضاء، ولا في قرارات القضاء، ولكن في المجتمع نفسه[1]، ورفض دعوى بعض الوضعيين بأن المعايير التي تضعها الدولة هي وحدها المعايير القانونية، فهناك قوانين واقعية لم تعبّر عنها منظومة القوانين وصيغها الرسمية.

ويحسن هنا أن نشرح معنى الوضعية في القانون، وخاصة في القانون الأنجلوسكسوني. القانون في نظرها إنما هو أوامر البشر، يأمر صاحب السيادة غيره ممن تحت سلطته، وأنه لا توجد روابط ضرورية بين القانون والأخلاق، أو بين القانون كما هو في واقعه، وبين القانون كما ينبغي أن يكون عليه، وأن تحليل

(1) *Ibid*, p. 262.

المفاهيم القانونية دراسة مهمة ينبغي التمييز بينها وبين الأبحاث التاريخية والاجتماعية، وينقد القانون في حدود الأخلاق والأهداف الاجتماعية، وأن المنظومة القانونية إنما هي منظومة منطقية مغلقة، وأن القرارات الصحيحة يمكن أن تستنبط من القواعد القانونية بالطريقة المنطقية وحدها، وأن الأحكام الأخلاقية لا توضع على أنها قضايا واقعية يقام عليها الدليل العقلي.

وأما في القارة الأوروبية فإن أدبيات «الوضعية» تعبر عن الرفض العام للدعوى بأن بعض المبادىء أو قواعد السلوك الإنساني يكشفها الإنسان بالعقل وحده[1].

فإن Hans Kelsen مثلاً يميز بين ما هو كائن وبين ما يجب أن يكون، ولذلك فإن علم القانون هو علم وصفي واقعي، وأما العلم المعياري أو القيمي فلا يصلح لأن يكون علماً، ولذلك نجد أن نظريته تسمى بالنظرية الخالصة لأنه يُبعد ويفصل عنها كل عنصر أيديولوجي.

ونريد هنا أن نشير إلى فلسفة أشهر الفلاسفة في مجال القانون، وأكثرهم تأثيراً في التيارات المختلفة الأنجلوسكسونية ألا وهو Hart الذي اشتهر بكتابه «مفهوم القانون» وهو يفصل أيضاً بين القانون والأخلاق عموماً، فيمكن في نظره أن تكون هناك واجبات وحقوق ليس لها مبرر أخلاقي، بالرغم من اعترافه بأنه يمكن أن تكون هناك علاقات غير ضرورية بين القانون والأخلاق، لكن عارضه أحد فلاسفة القانون في هذا ونقده نقداً لاذعاً، وهو Workin وأكد أن الأخلاق أمر جوهري حاسم للحقوق والواجبات القانونية[2]. فوضع القانون في صيغته ومحتواه يمكن أن يرجع إلى مصادر اجتماعية، إلى العادات والتشريع، وقرارات المحاكم، بدون مراعاة الأخلاق إلا إذا كان القانون نفسه قد اندمجت الأخلاق عرضاً في طبيعته.

وكان غرضه في كتابه «مفهوم القانون» الذي اشتهر به أن يعطي شرحاً

(1) Hart, H.L.A., ***The Concept of Law***, Claredon Press, Oxford, 1994, p. 302.
(2) ***The Concept of Law***, p. 268.

وتوضيحاً للقانون باعتباره مؤسسة اجتماعية وسياسية معقدة. ويرى أن هذه المؤسسة اتخذت شكلاً عاماً مع اختلاف الثقافات واختلاف الأزمان، ويرى أن مذهبه وصفي محايد، أخلاقياً، بمعنى أن الالتقاء بين القانون والأخلاق ممكن، لكنه غير ضروري[1]. ولا يريد أن يبرر عمله باعتبارات أخلاقية، أو أية أسس أخرى بالرغم من أهمية ذلك في نقد القانون، نقداً أخلاقياً مفيداً.

ونظريته الوضعية تختلف عن نظرية بنتام وأوستن Austin لأنها ترفض النظرية الآمرة في القانون على أنها تفهم القانون على أساس انبثاقه من سيادة شرعية لا محدودة، لشخص أو هيئة، وأن صدق القضايا القانونية مرتبط فقط بالوقائع التاريخية بما في ذلك اعتقادات الفرد واتجاهات المجتمع، مما يكوّن أرضية القانون فهو لا يقبل هذه النظرية.

وغرضه من كتابه الإجابة عن مثل هذه الأسئلة: ما هي القواعد القانونية؟ كيف تختلف القواعد عن مجرد العادة أو السلوك المطرد؟ هل هناك أنماط مختلفة من القانون؟ كيف يمكن أن ترتبط هذه القواعد؟ كيف تكوّن هذه القواعد منظومة متسقة؟ كيف ترتبط القواعد القانونية وما لها من سلطة بالوعيد Threat من جهة، وبمتطلبات الأخلاق من جهة أخرى[2]؟.

وبالجملة فهو يحاول أن يعطي لنا نظرية في القانون وصفية وعامة، أي لا ترتبط بثقافة واحدة، ولا بنظام قانوني واحد، ويبحث عما يفسر ويوضح القانون باعتباره مؤسسة اجتماعية وسياسية وما يحكمها من قواعد معيارية، هذه المؤسسة تأخذ صورة عامة واحدة مع اختلاف الأزمنة والثقافات. ويرفض وضعية: Bentham و Austin القائمة على أن القانون يقوم على الأوامر، وأن كل قانون إنما يصدر عن سيادة شخص أو هيئة لها صلاحية لا محدودة للتشريع. ويصف بعض الباحثين الوضعية بأنها نظرية دلالية: Semantic تعتمد على الدلالات اللغوية الثابتة للمفاهيم، كما يتصورها القضاة والمحامون، الذين يتحكمون في استعمال مفهوم

(1) *Ibid*, p. 240.
(2) *Ibid*, p. 240.

القانون، كما فعل Dworkin الذي صبّ جامّ غضبه ونقده على Hart مما اضطره أن يرد عليه في الطبعة الثانية من كتابه[1].

أما نظرية وركين فتختلف عنه، فهي من جهة تقوم على القيم الأخلاقية، ومن أخرى فهي مبنية على ثقافة قانونية خاصة بثقافة معينة، أي الثقافة الأنجلوسكسونية، فهي نظرية ذات جذور أخلاقية واضحة.

أما المدرسة الواقعية فيمثلها في الولايات المتحدة Roscoe Pound (ت 1964) فهو لسان هذه المدرسة الاجتماعية الواقعية. وشارك في التأثير على هذه المدرسة الفيلسوف البراجماتيزمي: وليم جيمس، فقد ميز بين القانون الذي نقرأه في الكتب، وبين القانون كما في «الفعل» أو التطبيق العملي، وإن كان رجع في أواخر أيامه إلى نوع من التفكير في القانون الطبيعي، واهتم بوجود ارتباط حميم بين الأخلاق والقانون.

وللواقعية ممثلون عديدون في الولايات المتحدة، لا نستطيع أن نفصّل القول في نظرياتهم في هذه الورقة، ولكن نشير إلى أن كلاًّ من الوضعية والواقعية تعرض لهما بالنقد Lon L. Fuller وهو يمثل نظرية القانون الطبيعي من غير المدرسة التوماوية باعتبار أن المدرسة الواقعية ترفض الأسس الميتافيزيقية، وتؤكد أن فهم ظاهرة القانون يقوم في حدود التجربة والواقع، وذلك لأن القيم الميتافيزيقية في نظر Wilhelm إنما تمثل رغبات الناس أو تعبر عن انفعالاتهم وينبغي استبعادها من علم القانون[2]. ويذهب بعضهم أنه لا يكتفي في دراسة القانون بالسلوك الظاهري، إنما يجب اعتبار العوامل النفسية الداخلية، وبعضهم يدخل التحليل الواقعي اللغوي في صميم اللغة القانونية، وينبغي أن نشير إلى أن Hart أكثر الفلاسفة تأثيراً في الناطقين بالإنجليزية اهتم بطبيعة التعريف في التشريع وبتحليل المفاهيم النفسية والمسؤولية القانونية وبمبادىء العقاب[3].

---

(1) *Ibid*, p. 245.

(2) وهو راديكالي في قوله باستبعاد كل تعبير عاطفي.

(3) *Ibid*, p. 263.

وهناك الاتجاه النسبي في فلسفة القانون Gustay Radbruch 1949 الذي يمثله، خلاصته أن القانون ظاهرة ثقافية تفهم على أساس علاقتها بالقيم التي يكافح الإنسان من أجل تحقيقها بوسيلة القانون، فحاول أن يحلل هذه القيم في علاقتها بالنظم القانونية مبيناً التناقض بين هذه القيم، مما دفعه إلى النسبية.

أما المدرسة الماركسية فقد أكدت المنافع الاقتصادية كما أكدتها أيضاً النظرية الاجتماعية وجماعة القانون الحر، واحتلت فكرة الطبقة مركز النظرية القانونية، والطبقة ذاتها تؤخذ في حدود العلاقة القانونية بالملكية وبوسائل الإنتاج، ومصلحة الطبقة، فالقانون جزء من أيديولوجية البناء العلوي. واهتم بعضهم بدراسة العلاقة بين القانون والاقتصاد كما فعل كارل رونر Karl Renner الاشتراكي. والجدير بالذكر أنه بعد الحرب العالمية الثانية دار في عقول عدد كبير من فلاسفة القانون سؤال فيما إذا كان الفصل بين القانون والأخلاق الذي جاءت به الوضعية التي كانت سائدة في ألمانيا بحيث أصبحت فلسفة شعبية هو الذي كان من بين العوامل التي أدت إلى ظهور النازية. وهذا ما يفسر لنا سبب تحوّل Radbruch من النظرية النسبية إلى القانون الطبيعي[1].

والواقع أن تطور تاريخ القانون يبين لنا أنه متأثر بالأخلاق أشد التأثر، إذ من أسس الأخلاق وأسس القانون أيضاً مبادىء العدل، والقيم الأخلاقية الجوهرية.

وهذا الفصل الذي صنعته الوضعية أصبح مثار شك حتى بين الوضعيين أنفسهم.

هذه نظرة في الاتجاهات الفلسفية في القانون من الناحية التاريخية، وأما النظر إليها من حيث المشكلات الأساسية التي يمكن القول بأنها مركز الاهتمام والبحث فهي على نحو ما حددها هارت في دائرة المعارف الفلسفية ثلاث مشكلات رئيسة: .

---

(1) *Ibid*, p. 262.
انظر: الدراسات التي تمت في ذلك: «مفهوم القانون» لهارت Hart ص 303.

1 ـ مشكلات التعريف والتحليل للمفاهيم القانونية.

2 ـ مشكلات الاستدلال في القانون.

3 ـ ومشكلات نقد القانون.

أما مشكلات تعريف المفاهيم القانونية وتحليلها فتنصب على تحديد المعاني العامة، كتحديد القانون أو الجريمة، أو الدولة والإلزام، فهم يرون أنه من الصعب القول بأن هناك تحديداً متفقاً عليه للقانون، وطبيعته، ولا يزعمون أن له تعريفاً دقيقاً واضحاً في الاستعمال لدى كل المشتغلين بالقانون. وإذا كان هناك سمات مشتركة فإنها لا تنطبق تمام الإنطباق على القانون الدولي مثلاً، فالقوانين تختلف في الطرق التي بها وضعت، وفي محتواها، وفيما يتعلق ببنيتها[1].

وذلك لأن الاستعمالات المشتركة للألفاظ القانونية نجدها في الاستعمالات الأخرى غير القانونية من اللغة، كاستعمال كلمة: الحق، والواجب أو الإلزام، النية، القوة، الشخصية القانونية. إذ الواجب مثلاً له استعمالات ذات صلة بالمعاني الميتافيزيقية والأخلاقية، واستعمال الحياة اليومية، وكذلك مشكلة التمييز بين معنى عبارة وبين ما يراد بها في تطبيقاتها في سياقات مختلفة، كل ذلك يمثل موضوعات للمناقشة والبحث.

ومن ذلك مثلاً مشكلة النية في القانون وما تحتاج إليه من تحليل، النية في فعل شيء يمنعه القانون وفعل شيء مع الإصرار عليه، والنية في فعل شيء في المستقبل، وخاصة ما يقوم به القانون حين يعالج بعض الحالات العقلية أو بعض الشروط النفسية باعتبارها عناصر أساسية في سلامة الإجراءات، أو في المسؤولية الجنائية. ونجد بعض الألفاظ المستعملة ليست ألفاظاً قانونية مثل: إرادي، اختياري، عن نية، مما ينفي أهل القانون أن يكون من لغة القانون وقواعده واستعمالاته الدقيقة، وكذلك مثل «عرضاً» «عن خطأ» «عن إكراه» فما معنى هذا كله؟.

---

(1) *Enc. of Philosophy*, Vol. 5, p. 265.

وكذلك الإجراءات القانونية في العقود مثلاً، هل تؤخذ بعين الاعتبار الحالات النفسية للأطراف، أو تؤخذ معاني العبارات العادية التي استعملها أطراف العقد.

وكما أشرنا فيما يتعلق بالنية فإن المنظّرين للقانون معترفون بأن النية عنصر عقلي له مكانة مهمة في القانون، إذ أن النية في أن يرتكب الإنسان فعلاً محرماً قانونياً بالنسبة للقانون الأنجلو أمريكاني عادة، هو العنصر العقلي الكافي في إثبات المسؤولية الجنائية، وذلك أمر ضروري في إثباتها في أغلب الأحيان.

وإذا رجعنا إلى ما يتعلق بمشاكل منطق القانون في الاستدلال، فإننا في أوائل هذا القرن نجد حينما ظهرت الدراسات النقدية للقانون في منطقه واستدلاله قد انصبت فيما انصبت على صور الاستدلال التي على أساسها تصدر المحكمة أحكامها، وأصبحت محوراً مهماً للكتاب والفقهاء وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية[1].

وأدت هذه الدراسات إلى ظهور عدة نظريات في عملية إصدار الأحكام القضائية ومنطقها، ومعظم هذه النظريات تقف مواقف الشك، وترى أنه بالرغم مما يبدو من مظاهر الاستنباط والاستنتاج والاستقراء، فإن ذلك شكلي وثانوي وانتهى بعضهم إلى القول بأن القرارات القضائية اعتباطية.

فعملية إصدار الأحكام كانت موضع نقد، وخاصة الطريقة التي يستعملها القضاة، ويرى النقاد المحللون أنها صورية أو ميكانيكية أو آلية، فالقواعد القانونية قاصرة عن أن تؤثر في المقاصد الاجتماعية والسياسات والقيم حين يطبقها القضاة، لأنها غير محددة ويؤوّلها القضاة على غير وجهها، الذي تقتضيه القضايا المحكوم فيها.

وإذا كان إصدار الحكم يقوم على أساس قياس على ما سبق الحكم به في قضاء سابق، فهل يعتبر ذلك قياساً أو لا؟ فالمحكمة تنظر إلى الماضي، وترجع

(1) *Ibid*, p. 6.

إليه، لتكتشف قاعدة، وتبرر قبولها باعتبارها صحيحة، فالحالات السابقة أصبحت لها سلطة بالنسبة للقواعد المشتقة منها، ويمكن أن تكون هناك عدة قواعد بدائل فكيف يقع اختيار واحدة دون الأخريات؟ ويعتمد التعميم أحياناً على مجرد الاستنتاج الحدسي.

وهذا كله يدخل في منطق الاستدلال القياسي أو الاستقرائي أو هما معاً. فهناك ـ إذن ـ علم تجريبي لعملية القضاء، يمكن قيامه، ويتكون من عمليات التعميم من قرارات المحاكم، وربما يكون ذلك أداة صالحة في هذا العلم.

أما مشاكل نقد القانون فهي تقوم على التحليل والتقويم، فقد وجه نقد شديد إلى مفاهيم الدراسة التحليلية المحايدة للقانون، وجعل النقاد هذا اللون من التحليل من سمات ضحالة الوضعية القانونية وعمقها، لأن ذلك يخلو من اعتبار القيم التي يناضل من أجلها الإنسان، مستعملاً أداة القانون الذي يمكن أن يحقق به هذه القيم[1]. فهناك اعتراضات كثيرة على هذه النحو من التحليل المحض للتشريع، لأن هذه النظرة قائمة على أن المنظومة القانونية إن هي إلا بناء منطقي مغلق بحيث يكون الحكم فيه على حالات أخرى خاصة، بطريقة ميكانيكية باستنباطه من القواعد التي لا يمثل تأويلها حكماً ذا قيمة.

وهكذا فإن النقد يتوجه إلى هذه الطريقة في التحليل، والعناية بمشاكل تتعلق بمجرد معنى عبارة أو تحديد لفظ مثل: حق، واجب، لمعرفة معنى الحق والواجب الذي يعترف به القانون ويعتبر النقاد ذلك أمراً تافهاً، وأنه إذا كانت المنظومة القانونية، وعمليات القانون المختلفة (تشريع، قضاء، إجراءات) مناشط غائية فإن أية دراسة تفصل القانون أو الظاهرة القانونية عن مسألة ملاءمتها أو عدم ملاءمتها للغايات الإنسانية، فإن ذلك لا يعدو أن يكون دوراً وعملاً معيباً لا يليق بأهمية القانون.

ويرى نقاد القانون أن هناك معايير موضوعية عقلية محددة لتقويم القانون

(1) *Ibid*, p 272

ونقده إذ أن القانون وسيلة لتحقيق أهداف الإنسان المختلفة، فيجب أن يشتمل على بعض القواعد التي تتعلق بالشروط الأساسية للحياة الإنسانية، فمهما يخدم القانون من أغراض إنسانية، فإنها يجب أن تكون مقبولة لدى كل كائن ذي عقل، وإن تمكن الإنسان من أن يحيا، وينظم حياته، ليسعى أكثر لتحقيق هذه الغايات[1].

ولكن هل القانون يعتبر حسناً أو سيئاً بمجرد أنه يتلاءم أو لا يتلاءم مع رغبات الناس وأذواقهم وما إلى ذلك من الأمور التي تختلف من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى آخر؟ أم أن هذا النقد يستند إلى معايير ثابتة تمثل مبادىء إنسانية طبيعية، وتمثل البيئة الطبيعية التي يجب على الإنسان أن يناضل من أجلها؟.

يزعم النقاد أن لهم معايير ثابتة تستند إلى العقل الذي هو قدر مشترك بين جميع الناس، وصاحب الدين يرى أن القانون ينبغي أن ينظم حياة الناس لا من أجل أي هدف إنساني علماني، ولكن طاعة لله، واستجابة لإرادته، وذلك أمر واجب[2].

وقد يسبب القانون ظلماً للناس من الناحية الإجرائية، ويحدث لهم شقاء، ولذلك يجب أن تكون القوانين عموماً مطابقة لبعض الضوابط التي تسمى بالإجرائية، بأن تكون عامة أي تتعلق بعامة الناس، لا بشخص واحد، وأن تكون واضحة في نصوصها، وأن تنشر على نطاق واسع، مع بيان تاريخ تشريعها، وطريقة تطبيقها على حالات خاصة في المحاكم، وأن تخلو من التناقضات والغموض والتعقيد، يسهل الوصول إليها، وأن تكون خاضعة لمبدأ المساواة والعدل، وسماع حجج كل طرف مع النزاهة. إذ أن هذه القواعد الواضحة في صياغتها المعلومة للناس، هي الصورة الفعالة للضبط الاجتماعي، وليكون الفرد على علم بما يجب عليه، وما لا يجب، وأن يكون القانون خادماً للإنسان، وموفراً

(1) *Ibid*, p. 273.
(2) *Ibid*, p. 273.

لـه سعـادتـه، وحـامياً لـلأشخـاص والأمـوال ممـا يستجيـب لمتطلبـات النفـع والمساواة[1].

ومن المسائل المهمة في القانون مبدأ الطاعة للقوانين، لأنه لا يكفي النظر إلى المصلحة وحدها كي يحترم الناس القانون ويطيعوه، فربما برر الناس عصيان القانون السيء، ورأوا أن ذلك العصيان أفضل من طاعته في نتائجه، وكذلك لا يكفي العنصر الأخلاقي وحده، لأن يفعل الإنسان ما يطلب منه ويكفّ عما ينهى عنه، ولذلك لا بد من فكرة العقاب والسلطة التنفيذية.

يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد، 25] فلا بد من الحديد وبأسه، وهو السلطان الذي يردع المخالف. فالذين استفادوا من طاعة الآخرين للقانون، لا بد أن يطيعوا هم هذا القانون بدورهم، فكيف يستفيدون من طاعة الآخرين للقانون دون أن يفيدوا هم غيرهم بطاعتهم له؟.

والدارس لعلم أصول الفقه وفلسفة القانون بتياراته المختلفة يجد أوجه اختلاف، وأوجه تشابه، فالأصول الإسلامية قائمة على الوحي ونصوصه التي يأتي العقل لفقهها واستنباط الأحكام منها، هذا هو الأساس. ولا ينفي هذا اعتبار الفقهاء للعادات التي لا تناقض هذه الأصول وما تؤدي إليه العلوم المختلفة من معارف، التي تعتبر مصدر الخبراء الذين يعود إليهم الفقهاء فيما من شأنه أن يعينهم على الوصول إلى الأحكام والفتاوى. وإذا استثنينا المدرسة التوماوية التي ترى أن الوحي والعقل هما مصدر القانون، فإن الفلسفات الغربية القانونية ترجع في ذلك إلى مصادر إنسانية سواء في ذلك العادات التي يحوّلها التشريع إلى قوانين، أو إلى القيم الأخلاقية بالنسبة لبعض الاتجاهات، التي ترى أن تحديد القيم الأخلاقية وغايات المجتمع الإنساني، هو الذي ينبغي أن يكون هو أساس القوانين. وهذا يتفق مع النظرة الإسلامية في أن المقاصد من التشريع ينبغي أن تكون من القواعد

(1) *Ibid*, P. 275.
وانظر مفهوم القانون ص 303.

الضرورية التي يراعيها المجتهد، وإن كان مصدر هذه القيم والمقاصد الكلية تختلف النظرة فيه بين التشريع الإسلامي والقانون الغربي، وكذلك الأوضاع الاجتماعية ومصالح الناس التي يستجيب لها القانون والأحكام الفقهية. فإن الفقه الإسلامي ذو اتجاه اجتماعي واضح، وخاصة المذهبين المالكي والشافعي، وقد أنشأ الشافعي مذهباً جديداً عندما انتقل عن المجتمع العراقي إلى المجتمع المصري.

فليست الشريعة الإسلامية شريعة مجردة نظرية لا تعنى بواقع الناس، وإنما هي شريعة عملية، وإن كانت لا تتبع أهواء الناس وأذواقهم، بل لها معايير ثابتة. ولا يبلغ الإنسان درجة الاجتهاد إلا إذا أحاط بمقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها، وكما يقول الشاطبي فإن «كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي فالأولى نظرية والثانية نقلية»[1].

وإذا كان علم الأصول في أغلبه يتعلق بالألفاظ كما قال الجويني فإن الأبحاث اللغوية والتحليلات المتعمقة للاصطلاحات وتصنيفها واسعة جداً في علمي الأصول والفقه. وربما يمكن القول بأنهم فعلوا ذلك على حساب المقاصد والمعاني، إذا استثنينا القياس واستنباط الأوصاف المناسبة أو العلل، وما إلى ذلك من أبحاث منطقية استقرائية، وما كتبه بعض الأصوليين والفقهاء أمثال عز الدين بن عبد السلام، والشاطبي، والقرافي، والدهلوي، وابن عاشور، وعلال الفاسي، والقرضاوي.

ورأينا أن بعض أصحاب التيارات الفلسفية في القانون عنوا عناية كبيرة بتحليل المفاهيم القانونية، وخاصة الوضعية التي تأثرت بالفلسفة الوضعية المنطقية، فظهرت مؤلفات عديدة في تحليل لغة القانون وعباراته ومفاهيمه، حتى اتهم أصحاب هذه المدرسة التحليلية باللجاجة اللفظية، والعقم، وصرف النظر عن

(1) الموافقات، ج 3 ص 42.

الواقع وفقهه، فتكلموا وكتبوا في الأوامر كلاماً يشبه كلام الأصوليين في الأوامر القانونية تقوم على ممارسة السلطة، واحترام الناس للسلطة أكثر مما تقوم على الخوف من العقاب والتهديد، وحللوا السيادة والعلاقة بينها وبين الأمة، والعدل والأخلاق، والقانون والأخلاق، وهذه نجدها متناثرة في كتب الفقهاء والأصوليين. ونحن في حاجة إلى أن نكتب في القانون الدولي وأسسه النظرية والعملية الإسلامية، وكيف نعالج القانون الدولي الراهن، وكذلك إدخال فقه الواقع، والقضايا المستحدثة المعاصرة في المؤلفات الدراسية الجامعية وغيرها. ونحن في المغرب مثلاً ما نزال ندرس رسالة أبي زيد القيرواني التي مضت عليها قرون ولم يضف إليها فصل ولا باب واحد، وكذلك كتب الأصول التي ما تزال إلى يومنا على ما هي عليه منذ قرون إلا اختلاف الصياغة. كما لا تزال عناية الناس بدراسة الفروع مقطوعة الصلة بأصولها أكثر مما يقبلون على ربط الفروع بأصولها. وتكاد تهمل الدراسات الفقهية والأصولية الدستورية في علاقة الحاكم بالمحكوم والشورى والعدل والحرية، في المؤلفات التي تدرس في الجامعات وغيرها، مع أن الحاجة إليها أمس، والنزاع المستعر اللهب بين المسلمين لم يدم إلا بإهمال الحرية وهدر قيمتها، وانعدام شورى المسلمين الذين تقرر مصائرهم في غيابهم، وتغييبهم، مع أن هذه الدراسات وفلسفاتها قد ملأت الآفاق في الأمصار الغربية المختلفة.

وأعود مرة أخرى لابن رشد، الفقيه الفيلسوف، لأُشير إلى ما ختم به كتابه البداية من مقاصد شرعية مع خلاصة ممارسته للأصول والفقه، وهو قاضي القضاة. فقد بيّن هذه الفروع الشرعية التي أشار إليها في كتابه وبيّن مقاصدها العليا بطريقة عقلية حكيمة موجزة. من هذه المقاصد ما يرجع إلى سنن الاجتماع البشري الذي هو «شرط في حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية وهي المعبر عنها بالرئاسة، ولذلك لزم أيضاً أن تكون سنن الأئمة والقوام بالدين»[1].

(1) Hart, *The Concept of Law*, p. 20.

ويقول: «وما ينبغي قبل هذا أن تعلم أن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه، وشكر من يجب شكره، وفي هذا الجنس تدخل العبادات، وهذه هي السنن الكرامية، ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي تسمى عفة، وهذه صفنان: السنن الواردة في المطعم والمشرب، والسنن الواردة في المناكح، ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور، فهذه هي أجناس السنن التي تقتضي العدل في الأموال، والتي تقتضي العدل في الأبدان، وفي هذا الجنس يدخل القصاص والحروب والعقوبات، لأن هذه كلها إنما يطلب بها العدل، ومنها السنن الواردة في الأعراض، ومنها السنن الواردة في جمع الأموال وتقويمها، وهي التي قصد بها طلب الفضيلة التي تسمى السخاء، وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل، والزكاة تدخل في هذا الباب من وجه، وتدخل أيضاً في باب الاشتراك في الأموال، وكذلك الأمر في الصدقات ومنها سنن واردة في الاجتماع (. . .)[1].

ومن السُّنن المهمة في حيز الاجتماع السنن الواردة في المحبة والبغضة، والتعاون على إقامة هذه السنن وهو الذي يسمى: النهي عن المنكر والأمر بالمعروف، وهي المحبة والبغضة في الدين أي الدينية التي تكون إما من قبل الإخلال بهذه السنن، وإما من قبل سوء المعتقد في الشريعة، وأكثر ما يذكر الفقهاء في الجوامع من كتبهم ما شذّ عن الأجناس الأربعة التي هي فضيلة العفة، وفضيلة العدل، وفضيلة الشجاعة وفضيلة السخاء، والعبادة التي هي كالشروط في تثبيت هذه الفضائل»[2].

ولا يحتاج هذا النص إلى شرح لإحاطته بالغايات الرئيسة التي تؤدي إلى تحقيقها الشريعة في حياة الفرد والمجتمع والدولة.

---

(1) نقلنا هذه العبارة التي تأتي مباشرة بعد هذا النص عند كلامنا على مقاصد الشريعة عند ابن رشد من هذا المبحث.

(2) البداية، ج 2 ص 476.

المقترحات

1 ـ أقترح أن يُعنى بدراسة كتاب البداية لتدريب الفقيه على طريقة فهم مقاصد الشرع والاستنباط من النصوص.

2 ـ أن تؤلف الكتب المقررة للدراسة على الطريقة التي ابتدعها ابن رشد، سواء في الأصول أو في الفروع.

3 ـ دراسة مقاصد الشريعة دراسة واسعة، والتأليف فيها مرتبطة بالأصول باعتبارها جزءاً جوهرياً من جهاز المناهج الاستنباطي.

4 ـ الاهتمام بالفقه الدستوري والتأليف فيه وتدريس أسسه الإسلامية مقارنة بغيرها.

5 ـ العناية بدراسة فلسفة القانون وأصوله مقارنة بحكمة الشريعة ومقاصدها.

6 ـ تحقيق كتاب البداية تحقيقاً علمياً بالاعتماد على المخطوطات التي توجد في عدّة مكتبات وهو على صورته الحالية المطبوعة مليء بالأخطاء.

وعسى أن تقوم كلية الشريعة في جامعة قطر أو غيرها بهذا الواجب الأكيد المفيد.

هذا وبالله التوفيق.

ابن رشد وسياسة الحقيقة

د/ فتحي المسكيني
جامعة تونس الأولى

إنما نريد في هذه المقالة أن نتفحص إمكانية التفكير التي ارتسمها ابن رشد في أفق الملة، وذلك بخاصة من حيث هي واقعة تنطوي على طرافة لم نفرغ بعدُ من استكشافها وذلك يعني محاولة التأريخ لهذه الواقعة في ضوء ما قد تعنيه للمحدّق بها راهناً، وليس كما فهمت نفسها فإنّ تأوّلها لا يفيدنا إلا بقدر ما ينتظم في أفق الاهتمام الذي يخصنا. رب اهتمام نجد أننا حرصنا منذ قرنين على تداركه من زاوية هذا السؤال: ما هو المقام الذي يجعل الحداثة إمكاناً أصلياً في بنية الـ «نحن» التي بحوزتنا؟.

ولذلك فإنّ غرضنا من هذا الفحص هو ارتسام استشكال جذري لواقعة ابن رشد في فضاء تفكيرنا من حيث هو يعين أيّما إعانة على بلورة إمكانين فلسفيين قد يجب أن نعضّ عليهما بالنواجذ من فرط أنّهما كإشراقتين تتمنعان عن كل تحديق بهما تمنّعاً هو بخاصة ما يدعو إلى التّفلسف، ألا وهما:

أولاً: من هو ابن رشد منظوراً إليه كواقعة فلسفية كونية لها من الخطورة الفلسفية ما يجعلها في معاصرة جوهرية مع هيغل أو هيدغر؟

ثانياً: ما هو ضرب الاهتمام الذي من شأنه أن يهيىء المتفلسف الحالي إلى معاودة نكتة الإشكال الذي فكّر به ابن رشد، معاودة حاسمة أعني تذهب في احتمال ذلك الإشكال مذهبه فيه وذلك من الموضع الذي لم يعد هو فيه ممكناً؟.

إنّ دأبنا هو أن نجدّ في طلب هاتين الصعوبتين من حيث هما تفضيان للتَوّ إلَى إثارة مسألتين درج المتفلسفة على الإشارة إليهما في عصرنا بعنوانيْ: التّاريخيّة والتَلقّي. إنّ علينا أن نسأل بلا كلال: كيف أرّخ ابن رشد لنفسه من حيث هو واقعة فلسفية بعينها؟ ما هي إشكالية ابن رشد من جهة ما هي ظاهرة تمتلك خصوصية

عالية حقيقٌ بنا أن نحترس من أن لا نفلح في فهمها ضمن أفقها الخاص فلا نصيب منها على ما نبذله دونها من الجهد إلا شبهة سابقة وحيرة مستقرة؟.

بيد أنّ هذا النحو من التّسآل الفلسفي لا يتصيّر وعداً مسؤولاً حتى نستصلح لتلقّي ابن رشد من آفاق أنفسنا الأفق الأليق بهكذا شأن. وليس ذلك غير الفراغ إلى التدرّب على إشكاليته من غير رجعة، فلا يعود بيننا وبينه سوى محنة الفيلسوف.

إنه من أجل ذلك نحن نفترض أن الزاوية التقليدية في اعتبار ابن رشد ـ أعني شرح أرسطو على الأصول بالتلفّت عن الطبقات الهرمينوطيقية التي أقامها الشراح دونه، أو الاضطلاع بمسألة الملة من جهة ما بينها وبين الفلسفة من فتنة وشبهة ـ ربما لم تكن غير غشاوة تاريخية حوله، فإنّ ابن رشد ما كان شارح أرسطو ولا فيلسوف الملة إلا بقدر تأريخ المحدثين لذلك. إنّا نفترض أنّ ما وراء الغشاوة التاريخية التي اعتملها المحدثون أفقاً للتحديق به، ضرباً من الهم الأصلي الذي يجدر بنا أن نشرئب إليه إشرئباباً يكون من شأنه أن يعيننا على استبصار الخطة الهرمينوطيقية التي كانت له رَشَداً. رُبّ خطة لا يبدو أننا تهيّأنا لتأولها تهيؤاً، الوجود له عندنا أن نتوفّر على استيضاح كاف لطبيعتها وذلك طالما نحن نتفحص مقالة ابن رشد بحسب هذين الرسمين التقليديين لإشكاليته. وإنّا نفترض أنّ هذه الخطة إنما يمكن أن نقدّم عنها استشكالاً أولياً ولكن وجيهاً، وذلك عندما نشرع في مسألة طبيعة المهمة التي عُني بها ابن رشد من نفسه من حيث هو فيلسوف فحسب. رُبّ مهمة نفترض أنها تتعلق بنحو في التفلسف، هو عندنا ضرب خاص ومبتكر من «سياسة الحقيقة» إذا ما سلّمنا بأنّ تدبير مسألة الحقيقة هو الشأن الأليق بالفيلسوف بعامة.

بيد أنّا لن نفحص عن مسألة الحقيقة تلك كما يفعل الضارب بيده إلى هكذا مسألة، مؤرخاً لما ارتآه القدماء في أمرها تأريخاً يرفع المطابقة التاريخية شرطاً أخيراً لوجاهته، وإنما بخاصة من جهة ما تفلح في إثارته فينا من دهشة فلسفية في كل مرة، ولكن متى تتصيّر دهشة ما واقعة فلسفية؟ وأنّى يكون المدهوش متفلسفاً؟ إنّه إذا صحّ عندنا أنّ اندهاش الإغريق إنما هو الهيئة الأصلية لهذا المقام فإنّ تدبّر

ابن رشد لصناعة الفلسفة لن يكون في قرارته غير ضرب معيّن من الاحتمال المخصوص لتلك الدهشة الفلسفية من حيث هي الغرض من الفلسفة أصلاً. إلا أنّ أمراً خطيراً قد طرأ على واقعة التفلسف بما هو كذلك: أنّ المندَهش منه لم يعدْ ما كان يدفع الإغريق على الاندهاش، بل أنّ مقام الدهشة الفلسفية قد غيّر من نفسه شديداً. فممّا اندهش ابن رشد؟ ـ يبدو أنّ دهشته مباينة لدهشة الفيلسوف الإغريقي، وذلك من حيث أنّ مقام الاندهاش لم يعد النفس، ولا طبيعة الحرج الفلسفي الذي يتولّد لديها عند استبصار الموجودات. إنّه إذا كان الاندهاش الإغريقي قُنية تحصل عن ضرب من تدبير النفس أو تدبير المنزل الفلسفي للنفس، فإنّ الدهشة الفلسفية التي حملت ابن رشد على التفلسف رأساً لهيَ أخطر من تدبير النفس أشواطاً، وذلك أنها تتعلق بنحو مبتكر من الاندهاش، ألَاَ وهو الاندهاش من واقعة الإغريق أنفسهم ـ إنّ ما لا يعرفه الإغريق هو أنهم قد صاروا قدراً انطولوجياً لغيرهم، وذلك على نحو أصلي، أي أنهم قد ارتسموا لمن بعدهم أفقاً هو الإمكان الأصلي لمعنى الفلسفة عندهم. إنّ ذلك القدر هو ما صار يدفع على الاندهاش بلا رجعة.

إنه في هذا الأفق بعينه إنما بات ينبغي أن نضع الإمكانية الفلسفية التي يشير إليها اسم ابن رشد، وذلك يعني بخاصة أن ننهض بهذا السؤال: ما هو وجه اندهاش ابن رشد من الإغريق؟ أو ماذا عَنَى الإغريق لابن رشد بحيث انتصبوا تلقاءه أفقاً أصلياً للتفلسف؟ إننا نرتسم بين الدهشة والمعنى ههنا علاقة تزداد وجاهة بقدر ما نفلح في البصر على نحو حاسم بالإمكان الفلسفي الذي ينبجس للتوّ بينهما: ليس الأغريق ملة من الملل البائدة، وإنما هم من شكّلوا لمن بعدهم بوّابة الحقيقة بما هي كذلك. ولأنّ ابن رشد قد حدّق بهم من هذه الزاوية بعينها فقد رأى أنّ ما قالوه وبخاصة ما قاله أرسطو هو شريعة الحكماء بإطلاق.

إنه لا ينبغي أن نأخذ هذا النحو من التقوّل تجوّزاً في العبارة فحسب، وذلك أننا سندفع بهذا المجاز إلى أقصاه: إنّ دهشة ابن رشد من طرافة الإغريق وفي أفقهم الخاص لم تكن موقفاً مؤرّخاً، وإنما قد كان صادراً عن خطة هرمينوطيقية

طريفة أملاها ذلك الضرب من المقام. تلك الخطة نحن نصطلح على التنبيه إليها بعبارة «سياسة الحقيقة» اصطلاحاً ليس من شأنه أن يتوضّح إلا بقدر ما نفلح في مساءلة ذلك المقام.

وإنّا لنعثر على اضطلاع خاص بهذه المسألة ضمن ما اصطلح على تسميته «شرح» ابن رشد لبعض ما ذكره أرسطو، في مقالة الألف الصغرى، من ضرورة شكر المحدثين للمتقدمين من المتفلسفة. بيد أنه لا بدّ أن ننبّه هنا إلى أنّنا لن نتطارح هذا الأمر ضمن أيّ انشغال بالخلقيات وذلك أن الهم الأصلي هنا لا يتعلّق أصلاً بالعمل بل بالحقيقة، ولذلك فإن سؤالنا سوف يتجّه صوب هذا النحو من الصعوبة: ما هو المقام الأصلي لعلاقة المحدثين بالمتقدمين، عندما يتعلق الأمر بمسألة الحقيقة؟ إنّ أرسطو يعيّن هذا المقام بأنّه مقام «الشكر». ولكن ما الذي يدفع على هذا النحو من التعيين؟ إنّه ضرب ما من الإيفاء بالعدل. إنّ مقصودنا هو أن نتفحّص ملياً طريقة ابن رشد في «شرح» هذا الإقرار اليوناني بنحو من الوشيج المثير بين مسألة الحقيقة ومقام الشكر ومعنى العدل، وذلك بخاصة في ترتيب علاقة المحدثين بالمتقدمين من حيث هي واقعة فلسفية قائمة بنفسها ينبغي الإقبال عليها بما هي كذلك.

ونحن نبدأ هنا بذكر ما قاله أرسطو عن المسألة التي تهمنا، وذلك في الترجمة التي استعملها ابن رشد نفسه، ثم بعد ذلك نفرغ إلى تدبّر تبيين ابن رشد لها في السياق الذي يخصه.

قال أرسطو: «ومن العدل ألاّ نقتصر على أن نشكر الذين شاركناهم في الآراء بأعيانهم فقط دون أن نشكر من كان له في ذلك ولو بعض الحظ فإنهم قد أعانونا بعض المعونة وذلك أنهم تقدموا فراضوا عقولنا وخرجوها فإن طيماوس لو لم يكن لكنا نعدم كثيراً من تآليف اللحون ولو لم يكن حروسيس لم يكن طيماوس وعلى هذا المثال يجري الأمر فيمن تكلم بالحق وذلك أنا أخذنا بعض الآراء عن بعض من سلف وكان آخرون السبب في كون هؤلاء».

وهاؤُم تفسيرَ ابن رشد: «هذا الذي ذكره هو واجب في حق المحدثين مع

المتقدمين وذلك أن القدماء يتنزلون من المحدثين منزلة الآباء من الأبناء إلا أن ولادة هؤلاء أشرف من ولادة الآباء لأن الآباء ولدوا أجسامنا والعلماء ولدوا أنفسنا فالشكر لهم أعظم من شكر الآباء والبر بهم أوجب والمحبة فيهم أشد والاقتداء بهم أحق فهو يقول مؤكداً لهذا الغرض أنه ليس ينبغي أن نقتصر من شكر من سلفنا على شكر الذين علمونا آراء صادقة وهم الذين رأينا مثل رأيهم بل ومن لم نر رأيه فإن هؤلاء أيضاً بما قالوا في الفحص عن الأشياء خرجوا عقولنا وأفادونا بذلك القوة على إدراك الحق.

إنّ ابن رشد قد عيّن ههنا ثلاثة مسائل:

1 ـ طبيعة العلاقة مع المتقدمين من حيث هي قرابة أصلية.

2 ـ الإقرار بضرب من الولادة الفلسفية من حيث هي واقعة روحية بنفسها.

3 ـ رسم أتيقاً للسيرة الفلسفية بما هي كذلك.

إننا نفترض أنّ ابن رشد قد اضطلع ههنا برسم أصيل للأفق المخصوص الذي يجدر بالتفلسف أن يرتاده إذا ما أراد لنفسه فوزاً بإمكانية الحقيقة. وإنّ أمكانية الحقيقة لأفق لا يتوفر عليه الإنسان العامي، وذلك أنّه لا يرتاده إلا مكرهاً. فإنّ السبيل إلى الحقيقة تفترض شروطاً تخصّها: إنها على التوالي القرابة الأصلية مع القدماء والتولّد الفلسفي عنهم والاحتفاء القوي بهذا النحو من السيرة.

من البيّن أن ابن رشد لا يعتمل معاني «المحدث» أو «القديم» من جهة اصطلاحها الأنطلوجي الذي يتدبّره في غير هذا الموضع، بل هو يعتمدها بوصفها من جنس «المعروف بنفسه». بيد أن امتحان هذه الألفاظ بحسب ما تضمّنه إياها العربية حقيقٌ بأنْ ينبّهنا إلى الأفق الأصلي الذي ينهل منه ما هو معروف بنفسه. فالمحدث هو على عكس المعروف بنفسه الأمر المبتدع، وما لم يكن معروفاً في ما استقر من الخطاب؛ أنه بذلك أول نفسه، ومن ثمة ابتداءٌ من غير أهلية تخصه. إنّ ما يفصل المحدثين عن المتقدمين إذن هو الزمان مأخوذاً ههنا بحسب دلالته

الطبيعية. إنه بهذا المعنى إنما تبدو العلاقة بالمتقدم امتحاناً للعلاقة بالزمان نفسه، ربّ امتحان هو معنى المحدث.

غير أنّ الأمرَ يزداد غموضة ما أن نبصر بأنّ معنى الزمان ههنا ليس بالزمان الطبيعي، بحيث ينطمس المتقدم في غياهب الماضي انطماساً فصار أزاءنا كالطميس أي كالذاهب البصر عنا، بل إنّ المتقدم قد تقدّمنا أصلاً إلى حيث نحن ذاهبون، أعني إلى الأفق الأصلي الذي من شأن المتفلسف بما هو كذلك. إنّ الزمان الذي بموجبه نلج إلى المقام الذي لدنه تتصيّر العلاقة مع المتقدمين ممكنة ومكينة هو الزمان الفلسفي الذي لا قبل للزمان الطبيعي على أن يدلل عليه. إنّ العلاقة مع المتقدّمين التي ينبّه عليها ابن رشد قد صارت بذلك علاقة تفترض ضرباً من الزمانية يخصّها. إنّ زمان الفلسفة غير يومي ولا ينبغي له وذلك إنه زمان قديم. علينا أن نأخذ القدم ههنا من حيث هو المعنى المخصوص للزمان الفلسفي.

ولكن أنّى يكون ممكناً للمتفلسف أن يهتك سرّ المتقدمين بأنْ يصافحهم حيث هُمْ، والحال أنه محدث للتوّ في كل مرة؟ إنّ حاجة الفلسفة التي تحرّكنا دوماً هي أهلية ما، وذلك أنّه لئن كانت العلاقة بالمتقدم غير طبيعية أعني غير يومية فإنّ نكتة الإشكال في المتقدم أنه يفضُل ما هو يومي من حيث هو يوفّر للمتفلسف مصدراً مخصوصاً لضرب ما من الأهلية يفتقدها المحدث؛ هذه الأهلية هي القدم أي هذا الضرب من الاتّصال الذي لا ينقطع مع الأصل. إنّ العلاقة مع ما هو أصلي هو عينه القدم الفلسفي.

إنّه لأجل ذلك يعمد ابن رشد إلى إقرار شكل من القرابة الأصلية مع القدماء. ولكن ما هو الأفق الإشكالي لهذا النحو من القدم؟ إنه ليس شيئاً آخر سوى الانشغال بالحقيقة، فإنّنا لا نأتي إلى أفق الحقيقة كما نأتي إلى أجسامنا، وذلك لأن العلماء هم من «ولدوا أنفسنا». إنّ هذه العبارة سقراطية، ولكنّ سياقاً فقط؛ وذلك أنها تنطوي على إشارة طريفة إلى ضرب المقام الذي يَجعل انشغالنا بالحقيقة ممكناً: إنه مقام الولادة الفلسفية. ووجه الطرافة أنّ ابن رشد لا يحمل

بالولادة بمعنى «التوليد» الذي القصدُ له أنّه يكشف للعقول الغافلة عمّا تتوفر عليه بعدُ من حكمة أصلية، بل هو يطرح مسألة الولادة الفلسفية في ضوء تدبير جذري لمعنى الإمكان: إنّ شأن الولادة الفلسفية أنْ تخلق الإمكان الذي يصبح معه انشغال ما بالحقيقة ممكناً على نحو أصلي. وأنّ الأصلي يكفّ ههنا عن أنْ يكون مشكلاً طبيعياً يبحث في طبيعة النفس من حيث استعدادها الأصلي للحكمة، وينقلب للتوّ إلى واقعة زمانية: إنّ الأصلي لا ينكشف إلا بقدر ما ننخرط في علاقة قدم معه، وذلك يعني أنْ نستبصره على أنه الأفق الأصلي لما نزمع على التفكير به.

ولأن الأمر لا يتعلق ههنا بمشكل خلقي، فإننا نفترض أنّ ابن رشد قد عرض هنا إلى ضرب من المقام الذي اصطلح هيدغر على الإشارة إليه على أنه المقام «الكياني» (existenzial): إنّ التفلسف هو في قرارته نحو من تدبير الكيان، ولذلك فالعلاقة مع المتقدمين لا هي أبوّة طبيعية ولا وراثة تاريخية: إنّه علاقة كيان لا تصبح قائمة إلا إذا انقلبت إلى قرابة أصلية. غير أنّ ذلك لا يؤمل إلا ضمن أفق الانشغال بالحقيقة، أعني ضمن تدبير ما لمعنى الوجود الذي من شأننا من حيث نحن ما نحن في كل مرة، أي ضمن اضطلاع حاسم بضرب مخصوص من الدهشة الفلسفية من المندهش منه في كل عصر، وإنّ المندهش منه لدى ابن رشد هو ليس شيئاً آخر سوى الإغريق أنفسهم بما هم ما يدفع على الدهشة الفلسفية في كل مرة.

غير أنّ الأمر لا يتعلق البتة ههنا بقرابة مذهبية، أعني بتقليد قائم في الاحتذاء حذو السلف من هو معين للآراء الصادقة سلفاً، فإنّ خطورة ابن رشد هي أنّه يُقْدم على الإقرار بأنّ «من لم نر رأيه» أي من كان مخالفاً لنا في «الرأي» بمعنييه أعني أكان بالعين أي رأي المحدث أم بالعقل أي رأي القديم، إنما هو أيضاً قد «خرج» عقولنا وأفادنا «القوة» على إدراك «الحق». إنّ الاختلاف هو أيضاً نحو من الدرس الأصلي الذي يمكن أن يوجّه انشغالنا بالحقيقة. يقال خرّج المسألة أيْ بيّن لها وجهاً، وخرّج الولد في الأدب أي درّبه وعلّمه. إنّ ابن رشد الفقيه قد خبر ما للخلاف من وجاهة فما بالك وقد صار هذا الرأي رأي أرسطو بنفسه.

إنّ الاختلاف إذن سبيل أصلية إلى الانشغال بالحقيقة، ولذلك فما هو جدير بالمتفلسفة هو احتمال اختلافنا مع المتقدمين في نحو من الشكر الأصلي لهم. وإنّ التفلسف ليس شيئاً آخر غير الاحتفاء القوي بهذا النحو من السّيرة. بيد أنّ هذا الضرب من السيرة لا يصبح مكشوفاً حقاً إلا عندما يبلغ به ابن رشد المقام الفلسفي الأقصى الذي من شأنه، ونقصد بذلك بخاصة شكر أرسطو بوصفه الفيلسوف «الذي كمل عنده الحق» يحسب العبارة المثيرة لابن رشد نفسه.

يقول ابن رشد: «وإذا كان هذا واجباً على أرسطو مع قلة ما كان عند من تقدّمه من معرفة الحق وعظم ما أتى به من الحق وانفرد به حتى أنه الذي كمل عنده الحق فكم أضعاف ما وجب عليه من الشكر يجب على من جاء بعده من شكره ومعرفة حقه وشكره الخاص به هو **العناية بأقاويله وشرحها وإيضاحها** لجميع الناس».

لقد بات واضحاً الآن بأيّ وجه يضطلع الفيلسوف بمسألة الشكر، من غير أن يكون ذلك محمولاً على المعنى الخلقي. إنما الشكر الفلسفي هو العناية بأقاويل الحكيم وشرحها وإيضاحها. بيد أنّ ذلك لا يتمّ على الهوى بل بحسب الشريعة الخاصة بالحكماء، أي الفحص عن الموجودات. لنذّكر جيّداً أنّ معنى الفلسفة الأخصّ هو الفحص عن الموجودات، غير أننا سرعان ما نقف على أمر لافت للنظر ألا وهو أنّ ابن رشد إنما يتدبر ههنا مقامين للتفلسف يبدو أنهما متباينان: تفلسف هو الفحص عن الموجودات، ولكن أيضاً ثمة تفلسف آخر هو العناية بأقاويل الحكيم؛ فأما الضرب الأول فهو الشريعة الخاصة بالحكماء، وأما الضرب الثاني فهو من شأن الذين وجدوا من أنفسهم قرابة بالزمان الفلسفي فأزمعوا عليه.

إن علينا الآن أن نستبصر أيّ الضربين ارتأى ابن رشد لنفسه مقاماً؟ من البيّن بنفسه أن المتن الذي تناوله هنا هو من جنس الضرب الثاني من التفلسف، ولكن لماذا؟ إننا لا ننشغل عادة بهذا النحو من السؤال من فرط الانقياد سلفاً إلى كنية «الشارح الكبير» والحال أن هذه الكنية لا تعدو أن تكون ضرباً ما من التلقي لإشكالية ابن رشد، تحرمها رأساً من معينها الخاص أعني من طبيعة الانشغال

الفلسفي الذي تقوّمت به أصلاً. فإنّ علينا أن نسأل بكل مشاحة: ما الذي جعل ابن رشد يتلفّت عن مزاولة الشريعة الخاصة بالحكماء أي الفحص عن الموجودات ويكتفي بامتهان «العناية» بأقاويل المتقدمين؟ إننا نفترض أن الأمر لا يمكن أن يتعلق ههنا بمجرد «الشرح» من حيث هو تقليد صناعي عرفه تاريخ الفلسفة في عهد غياب النصوص المؤسسة فانقلب المشتغلون بالفلسفة إلى شراح. إنّ عبارة **الشرح** نفسها ينبغي أن يُعاد تدبّرها بحيث تمكّننا من استيضاح الأفق الهرمينوطيقي الذي عمل داخله ابن رشد. فذلك النحو من التدبّر قد يكون لنا خيطاً هادياً في تأوّل موقف ابن رشد وهو يحوّل التفلسف إلى عناية أصلية بأقاويل الحكماء.

ما هو المعنى الأصلي للشرح حين ينقلب إلى مهمة فلسفية مقصودة لذاتها؟ نحن نعرف أنّ هيدغر هو أكثر من دفع بمعنى الشرح إلى تخومه، وذلك عندما نبّه المتفلسفة إلى الأفق الأصلي لمعنى الحقيقة لدى الإغريق، بأنْ كشف عمّا تختزنه لغتهم من الإمكان لكل ما اعتملوه من مقامات لذلك المعنى. إن الحقيقة لدى الإغريق هي ما قالته لغتهم سلفاً: أنها «أليثيا» (a- letheia) أي **اللاّاحتجاب**: إنّ ما لا يحتجب هو الحقّ؛ بيد أنّ ذلك إنما يغيّر من طبيعة القول في الحقيقة تغييراً حاسماً. إن كل قول في الحقيقة إنما صار يعني بذلك احتمال اللااحتجاب على نحو أصلي. وحسب هيدغر لن يعني ذلك سوى **الشرح** (Entdeckung) من حيث هو رفع للنقاب الأصلي الذي يكتنف الموجودات. إنه لأجل ذلك يلتبس معنى الشرح بظواهر الفتح والكشف والإظهار والحفظ، التباساً ليس يُتبيّن إلا بعد الانقطاع عن التحديق به من زاوة صناعية. إنّ معنى الشرح هو تدبير الحقيقة فحسب.

رب تدبير لا يصبح أفقاً للتفلسف حقاً إلا حين ينقلب الشرح إلى عناية أصلية بأقاويل من «ولدوا أنفسنا» أي من ارتسموا لنا الإمكان الأصلي لهكذا مقام. بيد أنّ معنى **العناية** ما يزال مقلقاً. فمن الواضح أننا لن نأخذ معنى العناية مأخذاً خلقياً، وذلك ما دام السؤال الذي يقودنا هو السؤال عن الحقيقة. إننا نفترض أن العناية ههنا ضرب مخصوص مما سميناه بدء «سياسة الحقيقة». يقال «عُني عناية بالأمر

اشتغل واهتمّ به وأصابته مشقة بسببه». هذا المعنى على وجاهته لا يصيب من مقصد ابن رشد إلا العرض، وذلك أنه يضطرّنا إلى تدبّر معنى العناية كما نتدبّر أيّ صناعة أو أيّ مصنوع إنساني. والحال أنّ العناية ترادف ههنا معنى الفلسفة نفسها: إنها العناية بأقاويل الحكماء. ليس الاختلاف بين الفلاسفة إذن سوى الاختلاف في سبل العناية بما هو أصلي؛ وما ذاك لدى ابن رشد، مثلما هو الحال لدى هيدغر، سوى الإغريق؛ ليس الإغريق التاريخيين وإنما الإغريق الذين صاروا قدراً فلسفياً لغيرهم؛ هؤلاء الإغريق المجازيون هم موضوع العناية في كل مرة. بيد أنّ ذلك يعني بخاصة أنّ ما نسمّيه الحقيقة إنما هو ليس شيئاً آخر سوى ما يتحجّب في ذلك الأفق الذي يرفعه الإغريق في وجه المتفلسف في كل مرة. وذلك يعنى أنّ المطلوب منه لا يعدو أن يكون شرحاً وإيضاحاً فحسب. غير أنّ الحسْب ههنا هو بيت القصيد. إن ضالة ابن رشد لا تقع خارج مقام الشرح بما هو كذلك فنحن نفترض أنّ ابن رشد إنما يقرّ سلفاً بذلك بأنّ الحقيقة ليست بالشيء الذي لم يُكشف عنه إلى حدّ الآن؛ ولذلك فالتفلسف ليس إحداثاً لما هو غير موجود. إن الحقيقة محجوبة في ضرب من الأقاويل التي فُرغ من تسطيرها بعدُ، وذلك يعني أنّ ما هو مُناط بعهدة الفلاسفة هو الشرح والإيضاح بالمعنى الجذري الذي يحتمله المجاز البصري الثاوي في كليهما. إنّ الوَضَح هو الضوء، أما الشرح فهو اعتمال الفضاء الذي يصبح معه الإيضاح ممكناً. وذلك أنّ الشرح هو استحداث الأفق الأصلي للتفلسف، أما الإيضاح فهو العناية بما يتحجّب ضمن ذلك الأفق من إمكانية الحقيقة.

إنّ ذلك من شأنه أنْ يساعدنا الآن على إعادة تدبّر السؤال عن سياسة الحقيقة لدى ابن رشد: إنها العناية بما هو أصلي في صناعة الفلسفة، وأن ذلك هو المعنى الجذري للشرح في عبارة «الشّارح الكبير».

بيد أن ذلك لا يتوضّح حقاً إلا بقدر ما نفلح في تنزيل أطروحة ابن رشد عن «كمال الحق» لدى أرسطو. إذ قد يعني ذلك أنّ أمر التفلسف قد يجب أن ينحسر منذ الآن في مهنة الشارح ولو كان كبيراً. فما هو الأفق الوجيه لفحص معنى «كمال

الحق» لدى أرسطو؟ إنّ معنى كمال الحق هو في مساق كلام ابن رشد انتهاء المهمة الخاصة بالحكماء أي الفحص عن الموجودات، وأنّه لم يبق أمام المحدثين من مهمة سوى العناية بأقاويلهم، أما تأويل ذلك عندنا فهو أنّ ابن رشد إنما اصطدم ههنا بضرب طريف من «نهاية المتافزيقا» اليونانية، ربما كان الأول الذي توفّر على استبصار بدائي بها، ونقصد بذلك هذا الوعي الحادّ بأنّ مهمة الفحص عن الموجودات قد بلغت مع أرسطو «الغاية من الحق». بيد أنّ اكتمال صناعة الفحص عن الموجودات ليس إبطالاً للشريعة الخاصة بالحكماء وإنما هو بخاصة انفتاح جذري لمهمة السيرة الفلسفية بما هي كذلك أي انفتاحُ سبيل العناية بما هو أصلي.

هل يعني ذلك أنّ ما تبقّى في عهده الفلاسفة هو سياسة الحقيقة؟ يبدو أنّ هذا الاستفهام وارد. ولكن كيف نؤرّخ لهذه الواقعة الفلسفية من الداخل؟ يبدو أيضاً أن ذلك هو ما حاول ابن رشد أنْ ينجزه على النحو الذي هو من شأنه، أي بوضعه التفلسف الذي يخصّه في باب العناية وليس في باب الفحص عن الموجودات. وأنّ وضع التفلسف في باب العناية، وليس في باب الفحص عن الموجودات هو بخاصة المعنى الأصلي لسياسة الحقيقة. إنّ سياسة الحقيقة مهمة هرمينوطيقية طريفة ربما كان ابن رشد هو أول من انصرف إليها على نحو مقصود لذاته. ولكن ما الذي هيّأ ابن رشد إلى اعتمال هذا الضرب من التوجّه في الفلسفة؟.

نحن نفترض أنّ هذا الموقف ليس يُفهم على أصالته التي ينفرد بها إلا بإعادة رسم الأفق الأصلي الذي تكوّن فيه. وأنه لا مناص عندئذ من إعادة ابن رشد إلى السياق الرّوحي للملة عسى أن نقف على النواة الأصلية لذلك التوجّه الغريب.

يقول ابن رشد: «(...) فإنّ الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات إذ كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه جعلنا الله وإياكم ممن استعمله بهذه العبادة التي هي أشرف العبادات واستخدمه بهذه الطاعة التي هي أجلّ الطاعات».

إنّ هذا الضرب من القول إنما ينطوي على إقرارات مثيرة قد يجب أن نفطّن إليها كما يلي: أولاً الانتقال المفاجىء من مقام الحكمة بالمعنى اليوناني إلى مقام الألوهية الذي توفّره الملة.

ثانياً: إنّ المعرفة هي أفضل الأعمال عند الآلهة أنفسهم.

ثالثاً: إن المعرفة ضرب من العبادة ومن الطاعة.

كيف نفهم هذه الإقرارات في ضوء الإشكالية التي نحاول ارتسامها منذ بداية هذه المقالة؟ إنه يمكننا أن نفترض أنّ الإقرار الأول إنما يشير إلى نحو من نقل الإشكال من مستوى المسألة إلى مستوى التلقّي فإن ابن رشد ينتقل فجأة من التنبيه على طبيعة الحكمة من حيث هي فحص عن الموجودات أي من حيث هي مسألة أنطولوجية إلى التوسّل إلى ذلك بتدبّر سياق لاهوتي يجد في مسألتي العبادة والطاعة الأساس الوجيه لمعرفة الله. إن ابن رشد لا يمكن أن يعرض إلى ذلك سَبَهْلَلَا أي في غير شيء وإنما هو ركب هذا الأمر من فرط انشغاله بأنّ العناية بأقاويل القدماء إنما تثير في أفق الملة مشكلة التلقّي على نحو جدّ عسير ما أن نزمع على تنصيب ذلك النحو من العناية بوصفه الضرب الوجيه من الانشغال بالحقيقة بما هي كذلك. إنّ مقصد ابن رشد هو تَبْيِئَة معنى الحكمة اليوناني بوصفه معنى ليس ما يمنع من أن يَصْدرَ عن المساق الخاص بالملة في الاعتناء بالحقيقة.

إنه من أجل ذلك هو يسرع بالإقرار بأنّ المعرفة إنما هي على الحقيقة أشرف الأعمال عند الله. ونحن نجد أنّ ابن رشد قد أجرى بذلك تعديلاً خطيراً على معنى «المعرفة» وذلك بنقلها من مقام الفحص إلى مقام العناية إذ بذلك فقط يصبح ممكناً تذليل الفارق الشائع بين الملة والفلسفة في ما يتعلّق بالحقيقة.

بيد أنه حقيق بنا أن ننتبه إل أن غرض ابن رشد هو ما يلي: أن يستصلح ضمن معجم الملة ما به يتوضح الإمكان الفلسفي للإغريق وذلك يجعلنا نفترض أن ابن رشد إنما يقصد إلى تدبير معنى «العبادة» الإسلامي بحيث يقابل ما يشير إليه معنى العناية لدى الإغريق. إنه في هذا السياق فقط يصبح بيّنا أن تنقلب المعرفة

إلى ضرب جذري من «العبادة» ومن ثمّة من «الطّاعة». إنّ العبادة والتي هي الضرب الأصلي من الطاعة هي الترجمة الجذريّة لمعنى العناية اليوناني. بيد أنّ ذلك يعني أيضاً أنّ ابن رشد قد أجرى للتوّ تحويراً طريفاً على معنى العبادة نفسه: إنه أخرجه من سياقه الأصلي أي اللاهوتي وتأوّله على نحو انطلوجي، فإذا بالعبادة تنقلب إلى ضرب جذري من المعرفة. ولكن ما معنى المعرفة ههنا؟

إنما المعرفة هي الفحص عن الموجودات بحسب شريعة الحكماء. بيد أنّ ابن رشد ينزع ههنا إلى إعادة رسم معنى المعرفة على نحو يتحقق معه التلقّي الجذري لذلك المعنى. قال: «إذ كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته...». فما الذي غيّر من طبيعة **الموجودات** فصارت **مصنوعات**؟ هل يتعلّق الأمر بخلط في الاصطلاح؟ أم أنّ ابن رشد ما يزال يعتمل ههنا إشكاليته الأنطولوجية عينها؟

نحن نفترض أن الأمر لا يمكن أن يتعلّق بتجوّز في العبارة فحسب. ولذلك نقول إنّ ابن رشد قد أجرى ههنا تعديلاً هرمينوطيقياً آخر لا بدّ من استفهامه بموجبه تحوّل معنى الموجود فصار مرادفاً للمصنوع. إنّ افتراضنا هو أنّ ما حرّك ابن رشد إلى تأوّل الموجودات بوصفها مصنوعات هو أفق الملة من حيث هو أفق يجد في مسألة «الخلق» هيئته الخاصة. إنّ نكتة الإشكال هي إذن: كيف يُشار إلى الموجود كما فعل اليونان ولكن في سياق أنطلوجي قائم على الأمر الإلهي «كن»؟ إنّه لأجل ذلك اعتمل ابن رشد لفظة «المصنوعات»، فإنما المصنوع هو الموجود من جهة دلالته على الصانع. قد يوهم ذلك بأنّ ابن رشد يترجم ههنا عن أنطلوجية الحدوث ومسبّقاتها اللاهوتيّة. والحال أنّ الانزياح الذي يجريه ابن رشد من الموجود إلى المصنوع إنما يستند في الحقيقة إلى التقليد الأنطلوجي اليوناني وليس إلى مسألة الخلق اللاهوتية. إنّ الصانع مفهوم أفلاطوني عريق. إنّ ما فعله ابن رشد إذن تأوّل الخلق تأوّلاً أنطلوجياً وذلك بأخذه مأخذاً صناعياً وبذلك يتفادى طرح السؤال عن ال=كن= اللاهوتية.

ولكن رغم هذا الحرص على وضع أمر التكوين خارج المدار، والفوز بتبيين

أنطلوجي مستحدث لمعنى الموجودات في أفق الملة فإنه لا يمكن أن ننكر أنّ ابن رشد يقرّ على نحو لا غبار عليه بأنّ الغرض الأسنى من معرفة الموجودات هو معرفة الذات الإلهيّة نفسها. قد يبدو هذا الإقرار محرجاً وذلك أنّه يشبه أن يكون تراجعاً أنطولوجياً خطيراً من الفهم اليوناني للقدم إلى أنطولوجية الحدوث. إن الأمر ليس كذلك فإننا نفترض أن ابن رشد ما يزال ههنا أيضاً ماسكاً بعروة التفلسف الإغريقيّة. وذلك أنه ما يزال يطرح مسألة العناية بأقاويل القدماء في الموجودات حتّى وهو يعرض إلى مسألة الإله كما تتمثّلها الملة. وإن الخطر الجسيم في ذلك هو تدبّره لمنزلة الإله بوصفه أحد الموجودات وإن كان أشرفها.

لقد رأينا أنّ وجه العبادة الأخصّ للإله هو معرفة المصنوعات، بيد أنّ ذلك يعني أنّ تدبير معنى الإله نفسه لا يمكن أن يُطلب ويُدرك إلا في سياق أنطولوجي. إن الأنطلوجيا هي إذن الأفق الوجيه لاستيضاح المعنى الحق للإله. ولكن بأيّ وجه؟ إنّ علينا أن نلحّ في مسألة هذا السياق الذي بمقتضاه أقحم ابن رشد مسألة الإله بوصفها في جوهرها مسألة أنطولوجية. ومن حيث أننا نفترض أنّ ذلك السياق هو غير لاهوتي فإننا مدعوون إلى النظر في صعوبة حاسمة: إن ما جعل ابن رشد ينزاح من مقام الفحص عن الموجودات إلى مقام الألوهية ليس تقيّة فقهيّة وإنما هو أمر صار إليه الإشكال من نفسه، كما هو مطروح لدى أرسطو. فإنّ الأمر لا يتعلّق بتقيّة بل بانزياح هرمينوطيقي ثاو في هبئة الميتافيزيقا بما هي كذلك من حيث هي هيئة «انطو=ثيو=لوجية» كما صرنا نقول بعد هيدغر. إنّ ما جعل ابن رشد يدفع بمقام العناية اليوناني إلى أقصاه بحيث صار ضرباً طريفاً من العبادة هو بخاصة كونه يفكّر سلفاً داخل الأفق الأنطوثيولوجي للميتافيزيقا. فهذه إنما تجد هيئتها في «المعرفة» ولكن من جهة ما تكون تلك المعرفة تعييناً للموجود بوصفه ما يُعرف أي ما كانت ماهيته مستوفاة في الإمكان الأنطولوجي الذي من شأنها. إنّ ذلك قد حوّل المعرفة إلى علة للموجود بما هو كذلك. إنّ المعرفة علة وجود معناه أنّ الله إمكان أصلي في أفق الفحص عن الموجود وليس تمثيلاً للملة فحسب. وذلك أن الله هو الوجه المطلق من الإمكان الأنطولوجي لمعنى العلة. وذلك يعني أن الفحص عن

الموجودات لا يستقيم أصلاً من غير التوفّر على تبيين جذري لمعنى العلة، من قبل أنّ التعليل ليس سوى ترتيب دلالة الموجودات بإطلاق. إنّ القول في العلة بعامة هو السياق الأصلي الذي تولّدت منه الهيئة الأنطوثيولوجية للميتافزيقا.

إنه لأجل ذلك فقط استبصر ابن رشد ماهية المعرفة بوصفها ضرباً جذرياً من العبادة أي ضرباً جذرياً من العناية بالميتافيزيقا من حيث هي أنطوثيولوجيا. وأن سياسة الحقيقة هي بالتحديد هذا الضرب من العناية بالأفق الأنطوثيولوجي بوصفه الجهة التي يليق بالمتفلسف أن يتقصّدها. ولذلك فمهمة «الشرح» ليست مكراً منهجياً بقدر ما هي اضطلاع أصيل بطبيعة الصعوبة التي يثيرها الفحص عن الموجودات بما هو كذلك. إنّ مقصد ابن رشد هو ترتيب أفق الحقيقة في فضاء الملة، لذلك هو قد أخذ من الملة أفضل وجوداتها أي مقام العبادة بما هي طاعة جذرية وانزاح بها إلى جهة الحقيقة، فصارت المعرفة هي الضرب الأصلي من العبادة.

ولكن أيّ إله هذا تكون عبادته عناية أصلية بالحقيقة؟ يبدو أنّ ابن رشد قد سكت عن شطر جوهري من مقالته يجدر بالمتفلسف اليوم استنطاقه: إنّ إله ابن رشد ومن جهة ما هو أفق أصلي للعناية بالحقيقة لا يمكن أن يكون إلا ضرباً من الأفق الأنطلوجي الأخير للفيلسوف؛ إنه لأجل ذلك فقط انقلبت عبادته إلى معرفة.

هل نحن اليوم مؤهلّون لهذا الضرب من العناية بالحقيقة؟ ما وجه الاندهاش الذي تدعونا الحداثة للاضطلاع به كمهمة تخصّنا؟ أين يقف المتفلسف راهناً حين يزمع على مسألة الأفق الذي تظهر دَاخِلَه إمكانية العالم من غير آلهة؟

ذلك باب الأسئلة الذي يجدر بالمتفلسف أن يرتاده منذ الآن بلا شروط.

ماذا بقي من فلسفة ابن رشد؟

د/أوليفر ليمان
(أستاذ بجامعة ليفربول ـ انكلترا)

قلما اهتمت الأنساق الفلسفية لدى الإنجليز والأمريكان من جهة وفي القارة الأوروبية من جهة أخرى بفلسفة القرون الوسطى. وكثيراً ما ننتقل في كلتا المدرستين من أرسطو إلى ديكارت مباشرة، ونعرّج أحياناً على جوانب من الفكر التومي (Thomism) تهمّ التيارات التي لها علاقة متينة بالكاثولوكية. ويبدو الفكر الذي ظهر بعد أرسطو بعيداً عنا اليوم في مجموعه. وتبدو الأفلاطونية المحدثة في تطوراتها الميتافيزيقية والأنطولوجية مشدودة إلى نظرة إلى العالم لا تمت بصلة إلى جلّ المشكلات النظرية التي بدأت تشغل اهتمامنا منذ القرن السابع عشر بأوربا. ونميل اليوم إلى اعتبار الفلسفتين الإسلامية والمسيحية في القرون الوسطى تمثلان بصفة نهائية جزءاً من التقليد اليوناني، والفلسفة اليهودية نفسها صلتها وثيقة بأشكال الفكر الموجودة لدى من تشترك وإيّاهم في الإيمان بإلآه واحد.

وتبدو وضعية ابن رشد وكأنها لا تعنينا اليوم، شأنه في ذلك شأن معاصريه. ولعل وضعيته أسوأ من ذلك نظراً إلى كرهه للتصوف عموماً. إن عناية الفلسفة الإسلامية عموماً بالتصوف هو جانب هام منها، إلى درجة يمكن معها القول: إن التقليد المشائي حتى وإن لم يُحقق تقدماً حقيقياً بالنسبة إلى الأفلاطونية المحدثة فإن التقليد الصوفي الذي بلغ ذروته في تأليف السهروردي وابن عربي وملاّ صدرا، كان له شأن يختلف تماماً عن سابقيه من اليونان. إن التمييز بين الفلسفة والحكمة، أي بين الفكر التحليلي والفلسفة الصوفية في الفلسفة الإسلامية جلّها هو تمييز مصطنع، إذ اشتغل مفكرون من أمثال ابن سينا على المستويين في الوقت نفسه، وكذلك فعل ابن باجة وابن طفيل اللذان ينتميان إلى وطن ابن رشد، ومع ذلك لم تكن حالة ابن رشد معتادة بالقياس إلى أصحابه من الأندلس في انفراده عنهم بعدائه للتصوّف وتبنّيه نظرة إلى الواقع ترى أن كل شيء يفهم بالفكر العقلي المحكم.

إذن، ماذا بقي حياً من فلسفة ابن رشد؟ في فكره جوانب تستحق هنا التأكيد عليها. إن فلسفته في اللغة هامة على وجه الخصوص، وهي تبحث في مشكلات كانت وما تزال ذات قيمة فلسفية ثابتة. ولا يتسع المقام هنا لعرض آرائه عرضاً مفصّلاً، إلا أنه يجدر بنا إبداء ملاحظات تتعلق بخاصياتها الرئيسية. يرى ابن رشد أن الصفات تدل دلالة حقيقية ونموذجية إذا ما تعلقت بالله، فالعلم ذاته مثلاً هو فعل يتمّه الله ويستلزم كونَ العالِم لا يخلق فعل العلم وحده، بل يخلق أيضاً موضوعه الذي هو المعلوم. ويمتاز هذا العلم بالكمال إذ يحيط الله بالمعلوم من كل جوانبه فهو الذي خلقه وهو يعلم كيف يرتبط هذا الموضوع بكل موضوع آخر في العالم. أما نحن فعلمنا له دلالة ثانوية، ذلك أننا لا نخلق معلوماتنا إلا في حالات محدودة جداً يكون فيها المعلوم داخلنا، مثل إحساسنا أو إدراكنا للكيفية التي يظهر العالم عليها لنا.

والمهم في ذلك هو الموضوع الذي يعالج فيه ابن رشد هذه النقطة. وفي وسعه أن يقول: إن الله وحده هو العالم بعلم حقيقي، أما نحن فإن علمنا ليس إلاّ صورة خافتة من هذا العلم. وهذا عينه هو التوجه الذي يتوخاه الصوفية قائلين: إن ما نعتبره علماً ليس علماً البتة إذا ما قيس إلى ما يستأثر به الله من إدراك للواقع إدراكاً كاملاً وبيّناً. ولعله اعتمد مبدأ اللاهوت السلبي الذي كان شائعاً في الافلاطونية المحدثة ليبيّن لنا أنه لا توجد في الحقيقة علاقة بين ما ندركه من العلم وبين علم الله الذي هو العلم في ذاته أو ماهية العلم. ومن هذه الزاوية قد ينبغي علينا أن نستخرج ما هو العلم من مجموع أمثلة منه تحدد تصورنا له، ثم ننفي أن تكون هذه مقومات لمفهوم العلم ذاته. ولعل ابن رشد اتخذ الموقف المقابل وأثبت أنه لا بد من وجود علاقة وثيقة بين العلم في معناه الحقيقي والأول وبين ما نعنيه نحن بالعلم إذا كان الإثنان مثالين من المفهوم نفسه. وكان هذا بالذات موقف الغزالي مثلاً في تهجمه على الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة. وبالرغم من كون هذه النظرية استعملت للاعتراض على الفلاسفة في استعمالهم اللغة عند وصفهم الله، فإنها يمكن أن تنقلب وتوجّه ضد الغزالي وذلك بإثبات شبه قوي بين علم الله

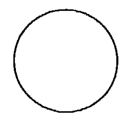
وبين علمنا، وإن كانت بينهما فروق جوهرية. فمثلاً يقول ابن سينا إن لله علماً بالجزئيات، إلا أنها جزئيات تختلف عن التي نعلمها نحن «أي التي تحدثها الكواكب وما إلى ذلك». يمكن القول: إن علم الله يوجد وفق ميزان يختلف عن الميزان الذي يوجد وفقه علمنا. تماماً مثلما يوجد الفيل وفق ميزان يختلف عن الميزان الذي توجد وفقه النملة، إلا أن الفرق الوحيد بينهما يكمن في المجال الذي يتعلق به الميزان. وما زال في وسعنا أن نتحدث عن هذه الموجودات المختلفة التي لها علم بالعالَم وخبرة به.

وكل هذه النظريات المتنافسة مقبولة، ونجد نظريات حديثة تقوم على المبادىء ذاتها. وكل ما أود القيام به هنا هو أن أبين إلى أية درجة كان وصف ابن رشد للغة مهماً ومناسباً. يقول: إنه في وسعنا أن نربط بين استعمالات عديدة للفظ الواحد حتى وإن كانت تختلف فيما بينها. أي أن للفظ دلالة نموذجية يطلق عليها، ثم إنه يطلق بدلالات أقلّ وضوحاً، ولكن الدلالات الأقل وضوحاً من دلالات اللفظ هي مع ذلك حالات ينطبق عليها اللفظ. وليست أمثلة للَفظٍ آخر، وليست ربطاً بين ألفاظ مختلفة ربطاً خاطئاً. وليست أيضاً أمثلة للّفظ ذاته استعملت بكيفيات تختلف اختلافاً طفيفاً فيما بينها. وفي نظريته في الدلالة ينطبق اللفظ انطباقاً واضحاً على المعنى الذي يمكن أن يعرّف به بطريقة معينة، وبعد تعريفه بهذه الكيفية نحصل على ما جاز أن نعتبره أحسن مثال في استعماله. ثم هناك سلسلة من الاستعمالات الأخرى للفظ لا يبرز فيها معيار التعريف بوضوح، إلا أنه يحتفظ من دلالته الأساسية بما يكفي لينطبق المفهوم نفسه بدلالات مقبولة.

وفي وسعنا إن أردنا أن نستوحي هنا من فكرة أتى بها فراج (Frege)، أن نمثل دلالة اللفظ الأساسية بنقطة في مركز الدائرة، ونضع على محيط الدائرة حالات ينطبق فيها اللفظ، وهي وإن كانت حالات ينطبق فيها اللفظ فليست أمثلة منه كاملة، أي أنها لا تمثله تمثيلاً كاملاً. فلأرسم دائرة كالتالية:



وأكون بذلك قد رسمت شيئاً يختلف تماماً عن هذا الشكل الموالي:



إلا أن الرسمين هما يقيناً رسمان للدائرة. ما هي العلاقة بينهما؟ يرى ابن رشد أن العلاقة تكمن في وجود صلة ضعيفة وفي وجود قدر من الشبه في الدائرة التقريبية وغير المحكمة بالدائرة الكاملة حتى تستحق أن تُسمَّى دائرة. إلا أن النقطة الهامة التي يضيفها هي أن الدائرة الأولى لا عيب فيها، بمعنى أنني لو أردت أن أشرح لشخص ما هي الدائرة يكفي في أكثر الحالات أن أرسم له هذه الدائرة التقريبية. إلا أن ما يجعل من الدائرة التقريبية صورة من الدائرة مطلقاً هو صلتها بالدائرة الكاملة، وبالطبع ما سميته بالدائرة الكاملة ذاتها ليست بدائرة كاملة حقاً، إذ لو نظر أحد منّا إليها عن قرب يلاحظ كل النواقص التي تتضارب والاستدارة والانتظام الكاملين. وإنما نقدر أن نتحدث عن مجموعة كبيرة من الدوائر تختلف فيما بينها اختلافاً يسيراً أو كبيراً ونتحدث عنها باعتبارها دوائر لأننا نعلم ما هي الدائرة الكاملة، أي أننا نعلم ما هو مبدأ الاستدارة.

وهذا جانب أساسي في نظرية ابن رشد في الدلالة، ولعل مصدره ما لاحظه أرسطو من أن درجة الدقة التي نبلغها في اللغة هي بحسب السياق الذي نتكلم داخله. ويستخرج ابن رشد ما تستلزمه هذه النظرية، وهو أمور أساسية وأصلية، فهذا يعني أولاً أن طريقة ما لا تمتاز عن أخرى في إدراك حقيقة الأشياء، فتوجد على خلافها نظرة إلى الحقيقة تكون كالظل أو كالرواية لهذه الحقيقة ناقصة عن الأولى. فالإنسان العادي يدرك الأشياء في حقائقها إدراكاً صَحِيحاً مثل الفيلسوف أو العالم بأمور الشرع، شريطة أن يكون قادراً على استعمال مفاهيم تتصل بهذه الحقيقة اتصالاً ضعيفاً. ولنضرب مثلاً على ذلك فكرة الحياة الأخرى. يقول ابن رشد إن الفيلسوف لا ينبغي له أن يتصورها على أنها بقاء الشخص بعد وفاته.في

محيط يشبه الذي في عالم الكون والفساد، فإذا فسد البدن فلا سبيل إلى القول: إن النفس الجزئية تبقى موجودة إذ أنها صورة للجسم المادي، فإذا ما انحلّ هذا فلا تبقى مادة تكون النفس صورتها.

إلا أن الأوصاف التي ترد في القرآن عن الحياة الأخرى هي بعيدة عن هذا التصور، وهي مليئة على العكس من ذلك بالوصف الحيوي لما يحدث، وهي أشبه ما يكون بما يحدث في الحياة الدنيا. وللمرء أن يتعجب من الصعوبات المتأتية من التوفيق بين هاتين الروايتين للأمر نفسه المختلفتَيْن في الظاهر. يبيّن ابن رشد أن رؤية الفيلسوف للحياة الأخرى هي الأكمل وتطابقها تماماً، وهذا ما نبلغه بفحص المفاهيم الصحيحة. أما الرؤية الدينية فهي أقل كمالاً منها لأنها تتضمن وصفاً لا ينطبق حقاً على حقيقة الحياة الأخرى في ذاتها، بل على ما تبدو لنا نحن أو لكل من لا يرتضي التصور المجرد أو الذي يعسر عليه إدراك هذا التصور.

ولكن ألا ينم هذا القول عن تمعن ورويّة، إذ لا يخلو الأمر من أن يوجد الشخص في الحياة الأخرى أو لا يوجد، وإذا كان المؤمن العادي يقرّ بهذا الوجود الشخصي، فهو ولا بد مخطىء. ومع ذلك فإننا نكون قد حدنا عن الصواب لو أكدنا على قانون الثالث المرفوع، ذلك أننا إذا ما أخذنا بعين الجد الفكرة التي ترى في العلاقة بين الاستعمال العادي للغة واستعمال الفيلسوف لها علاقة مجاز أو التباس أو إهمال، لم يعد السؤال التالي: «هل أن هذا صادق أم كاذب؟» في خصوص المعاد الجسماني، ينطبق هنا. وخذ مثالاً على ذلك المرء الذي يفهم منطق الأعداد بحيث يدرك بحق لماذا يساوي 2 + 2 = 4 أربعة وقارنه بمن حفظ جدوله عن ظهر قلب بدون فهم فهو يقول 4 حالما يسمع 2 + 2 أو يخطر بباله ذلك. فهذا أمر آلي يحدث بدون رَوِيَّةٍ إذ هو حفظ جدوله بصفة آلية ولا يدرك ما تمثله الأعداد ولماذا كانت بهذا الترتيب؟ فهل نقول إنه أخطأ في الكيفية التي أظهر بها المجموع؟ لا، لم يخطىء، إلا أنه اتّبع في ذلك طريقة غير الطريقة المحكمة التي يتّبعها الرياضي البارع. هل أخطىء إذا ما رأيت أنني قادر على استعمال الحاسوب الذي أرقن عليه هذا المقال لأنني لا أفهم كيف يشتغل الآن بالفعل ولا

أدرك ما يمكنه من إنجاز ذلك بالطرق التي ينجزه بها عادة؟ إنني أعرف «كيف يشتغل الحاسوب» أي إنني أعرف كيف أشغّله، وما يحدث عند تشغيله بوجه عام، لكن إذا قيست هذه المعرفة بمعرفة الذي يفهم الكيفية التي يشتغل بها الحاسوب الآن، أي العلّة في كونه يشتغل، فلا تكاد ترتقي البتة إلى ما تتصف به المعرفة. ومع ذلك يمكنها .أن تتصف بذلك طبعاً. واليوم لم نعد نميل في الفلسفة إلى تفضيل شكل خاص من أشكال التعبير واعتباره الشكل الصحيح في وصف ما عليه الأمور. وتكون الرؤية العلمية للعالَم أفضل من الرؤية السحرية باعتبار معين وحسب غايات محددة في الذهن، ولكن إذا ما اعتبرناهما نظرتين بديلتين للظاهرة الواحدة فلا تعدوان أن تكونا طريقتين مختلفتين في وصف ما عليه الأمور.

ومن المعروف أن هذا المبدأ صار موضوع جدل كبير لدى المسيحيين واليهود بأوربا عندما عُمّم وتحول إلى ما عُرِفَ بمذهب الحقيقة المزدوجة. ويرى هذا المذهب أن قضية ما تكون صادقة من الناحية الفلسفية وكذلك من الناحية اللاهوتية على حد سواء حتى وإن كان تأويلها الفلسفي يضاد فهمها اللاهوتي. ويُسلَّل ذلك أحياناً أن هذا قول على درجة من الجذرية لم يعد معها من السهل نسبته إلى ابن رشد. وقد بدأت أرى الآن أن ذلك قد يكون خطأ. من المؤكد أنه لا توجد قضية هي صادقة وكاذبة في نفس الوقت، إلا أنه يتضح أنه يمكن لقضية أن تكون صادقة من وجه، كاذبة من وجه آخر. وهذا ما أصبح يعنيه القول ذو الحقيقة المزدوجة بأوربا في القرون الوسطى. وهذا هو السبب في كون ذلك بلغ هذه الدرجة من الإطلاق والجذرية. وقد تحدّث بعض الشرّاح عن نهضة أوروبية في القرن الثالث عشر، فإن صح ذلك فإن المبادىء الرشدية تكون قد لعبت دوراً كبيراً فيها. وطبقاً لهذه المبادىء ليس للشرع ولا للفلسفة الكلمة الفصل في مشكلة الحقيقة. فكلاهما رؤية صحيحة إلى الحقيقة الواحدة، بحيث لا ينفرد الفيلسوف ولا عالم اللاهوت عندما يحدد طبيعة الحقيقة. ونحن نميل إلى اعتبار ذلك هو الرأي القائل إن الشرع ليس له أفضلية على العقل، إلا أنه بوسعنا تماماً أن نرى فيه الرأي القائل إنه لا أفضلية للعقل على الشرع. فالاثنان صحيحان ولكل واحد منهما

استعماله الذي يلائمه، وإنما تظهر المشاكل إذا وقع الخلط بينهما، وعند التأكيد على أفضلية الواحد على الآخر أو على إثبات دليل تستعمل فيه معايير هي من جنس الآخر.

وهذه فكرة حديثة جداً، ونكاد نقول عنها إنها تنتمي إلى ما بعد الحداثة، وهو ما لا يعني طبعاً أننا محقّون في ذلك. ويكاد يكون من العجيب أن كان لهذه الفكرة أثر هائل بأوروبا في القرون الوسطى، ومنها استعيدت إلى العالم الإسلامي في عصر النهضة وكانت سنداً للحداثة فيه أيضاً. وقد ينبغي علينا أن نربط نظرية ابن رشد في الدلالة بفلسفته في العقل حتى نبرز الأمور الجذرية التي يتضمنها. وإذا ما فحصنا نوع المصطلحات التي يستعملها ابن رشد عند حديثه عن العقل، يبدو لنا أن ذلك مجال محدد زمانه تحديداً دقيقاً وغامض جداً في الوقت نفسه إلا أنه يثبت أموراً ليست هي مهمة جداً فقط، بل هي تبعث على التفكير من الناحية الفلسفية.

قال الرشديون بآراء في فلسفة العقل كانت موضع جدال. ومنها مثلاً الرأي القائل: ليس العقل الفعال بمفرده شيئاً واحداً فقط بل كذلك العقل المنفعل. وهذا يعني أن الأساس في الفكر الإنساني هو نفسه عند كل واحد، وأن الطريق الوحيد لنميز بعضنا عن بعض في كوننا نعقل الأشياء هي في طبيعة أفكارنا المتباينة. ويبدو ذلك تناقضاً في النظرية، إذ أننا نجعل أفكارنا تزداد تجريداً شيئاً فشيئاً كلما ابتعدنا عن الخيال واقتربنا من البرهان، وبذلك قد يبدو تشخّص أفكارنا يتلاشى في وحدة العقل الفعال. وهذا الأخير هو القوة الفاعلة للفكر المجرد التي تتصل بنا وبالفكر المجرد ذاته. وهو ما يعتبر شيئاً واحداً، وهو مصدر قدرتنا على استعمال الفكر المجرد نفسه. وبقدر ما ننزع بأنفسنا نحو الكمال ونقترب من العقل الفعال نصير أشبه شيء بالمعقولات المجردة نفسها وأبعد في الشبه عن الشخص. هذا جانب من نظرية الحياة الأخرى يجعل الدليل الرشدي خطراً واضحاً على الإيمان التقليدي. فهو يصور الحياة الأخرى بصورة تبلغ درجة من الدقة واللطافة يكاد معها المؤمن العادي أن لا يهتم بها أو يرغب فيها.

وقبل أن ندخل ثانية في الإطار الفكري الذي هو التعارض بين الإيمان والعقل، ينبغي علينا أن نذكر بالكيفية التي توضح بها نظرية الدلالة هذا التنوع في تحديد مفهوم الحياة الأخرى. يصعب على المؤمن العادي أن يتصور الحياة الأخرى (أو المعاد) كموضع لا علاقة له بوجوده الشخصي وبطريقة مماثلة هو يتصورها موضعاً يرفع إليه المرء جزاء أفعاله الخُلقية والشرعية. لكن الفيلسوف، أو الفيلسوف الرشدي على الأقل، يعلم أن ذلك لا يمكن أن يكون الكمال الأخير حقاً، إذ أن واجباتنا الاجتماعية تحصرنا في وجودنا الشخصي. فلا يمكن أن تتوقف حياتنا الأخرى على قيامنا بالواجب وبالصلاة بانتظام، إذ أن هذه الأفعال ومبادئها التي تقوم عليها بعيدة عن أن تكون نظرية. وقد يبدو ذلك قاسياً نوعاً ما إذ أن مبادىء أعمالنا قد تكون مجردة ونظرية تماماً مثل مبادىء علومنا. ولعلها هي كذلك، إلا أن الأمر في التصور العادي للحياة الأخرى يتعلق بالإبقاء على شيء شبيه بالحياة الدنيا على أساس الأعمال التي أنجزت في هذه الحياة. لنفرض أنني بذلت من دخلي الهزيل بصفة منتظمة لغاية خيرية دون أن يعلم أحد بذلك ودون أن أترقب جزاء من الناس ولا من الله، فهذا فعل حسن وهو فعل يتوقع أن أثاب عليه في الآخرة. ولكن هذا غير ممكن حسب تصور الحياة الأخرى الذي يقدمه ابن رشد على أنه التصور الأكثر كمالاً. وبذلك أكون قد فرّطت في أكمل صورة من الحياة الأخرى متاحة لنا، والتي يمكن بلوغها بالاتصال بين فكري وبين العقل الفعّال. ويظهر أن ذلك يحرم السواد الأعظم من البشرية من أكمل صورة للخلود، أي الصورة العقلية اللاشخصية.

وبالرغم من ذلك فهذا لا يمثل مشكلة حقيقية إلا إذا لم نأخذ بعين الجد نظرية الدلالة التي تتلاءم ونظرية المعاد، وأقوالاً أخرى شبيهة تتعلق بمفاهيم دينية وفلسفية هامة. وعامة الناس لهم فكرة عن الخلود الشخصي ومعها فكرة عن الخلود يقرّون بها، وهي ذات مغزى بالنسبة إليهم. وهي تعيّن لديهم أشكال السلوك الملائمة وتمدّهم بمجموعة من الأفعال يمكنهم إنجازها وعدداً من غايات يسعون إلى بلوغها. ولا يهمّ إن لم يدركوا المستويات العالية التي يدركها آخرون،

تماماً مثلما لا يهمّ أن أعجز عن رسم الدائرة الكاملة. إنما المهم هو أن يقدر كل واحد على القيام بأمر له بعض الشبه بما عليه الأشياء في حقيقة الأمر. وحينئذ يقوم كل الناس نوعاً ما بالأمور نفسها، ونُبقي على العدل، بمعنى أنه يتوفر لكل واحد طريق توصل إلى الحق، بالرغم من كون بعض الطرق أقرب من غيرها.

وهذا يتفق تماماً ونظرية ابن رشد في الفلسفة السياسية، وقد أصاب في اتخاذ جمهورية أفلاطون دليله الأول في النظرية السياسية، نظراً إلى كون التعليم الوارد فيها مرتباً ترتيباً تفاضلياً. وإذا ما استعملنا لفظاً شائعاً في السياسة البريطانية فيمكن القول إن رؤية أفلاطون إلى الدولة العادلة هي جد شاملة وجامعة. فما من أحد إلا وله دور فيها، مهما كانت قدراته واهتمامه، وحتى النساء (وهو مطلب شنيع في نظر الأثينيين) يشاركن في بناء المجتمع، ولا يتسع المجال هنا لفحص المبادىء في نظرية ابن رشد السياسية فحصاً مفصّلاً. إلا أنه يجدر بنا أن نلاحظ إلى أي درجة تتلاءم ونظريته في الدلالة. ويشبه أن يكون بيان ذلك كما يلي: الناس مختلفون وتتفاوت قدراتهم على بلوغ الكمال العقلي، وهم قادرون على مراقبة نفوسهم حسب درجات متفاوتة، منهم من تميل نفسه إلى التغالب والعداوة ومنهم إلى الحلم والتعقل. والمجتمع العادل هو الذي توضع فيه كل هذه الخصوصيات تحت تدبير مبدأ عقلي رئيسي يسيّر كل طرف بالطريقة الأكثر جدوى ومعقولية. ولكن ليس جميع الأفراد في هذا المجتمع ينبغي لهم أن يفهموا دورهم في المجتمع العادل، وإنما لا يعدون القيام بالدور المناسب لهم. ولا بأس في ذلك، إذ أن جلّ الناس ليسوا قادرين على إدراك المبادىء التي يستند إليها تنظيم المجتمع، ومن الأحسن أن يتركوا ذلك لمن هو قادر عليه.

ويظهر شك هنا وهو أن كل هذا يدل على مذهب نخبوي، أليس من غير الديمقراطية أن نقول إن عامة الناس لا يقدرون على معرفة الترتيب الذي يكون عليه أفضل مجتمع أو هم لا يريدون ذلك؟ أليس من الوجيه أن نعترض على القول: إنه من الأفضل أن يُخص بالوظيفة السياسية من هو كفء لها ويحذقها؟ وطبعاً لا يمثل هذا مشكلاً بالنسبة إلى أفلاطون الذي كان يرى أن الديمقراطية تكاد تكون أسوأ

الأنظمة السياسية. ولكن هذا يمثل مشكلة بالنسبة إلينا، وكذلك بالنسبة إلى ابن رشد، الذي عمل في سياق الفلسفة الدينية والتي ترى أن كل الأفراد يستوون في استحقاق الحساب يوم القيامة. لقد ورد في الحديث: «بعثت إلى الأحمر والأسود»، وهذا يعني أن كل الناس سواسي أمام الله، وأن رسالة القرآن الإلآهية تتوجه إلى الناس كافة لا يستثنى واحد من النجاة بسبب الفروق الطبيعية أو العقلية. وثمة طرق عديدة تُفهم بها نُخبوية أفلاطون أو ابن رشد، الأولى هو أن نستحسنها، وهي موقف شاع في الغرب عند أتباع ليُو شتراوس المحافظين. والثانية هي أن نستنكرها وأن ننسبها إلى العصرين اللذين عاش فيهما الفيلسوفان وأن تُلقى باللائمة على الزمان.

ولسنا مضطرين إلى اختيار أحد الموقفين. إن المشكلة في طبيعة المجتمع التفاضلية والتراتبية على ما وضعه أفلاطون وابن رشد تبدو وكأنها قامت على مقدمة، وهي أن كل فرد يختلف تماماً عن أي فرد آخر، فلا سبيل إلى أن يشارك كافة الناس بالتساوي في تدبير شؤون الدولة أو في التدخل في تحديد طبيعتها. وكما قلنا يمثل هذا مشكلاً من وجهة النظر الإسلامية، أو هو يبدو كذلك، من حيث أن الدولة هو المجال الذي يترعرع فيه الفرد روحانياً ومادياً. وقد يتصور المرء أنه ينبغي أن يوجد بعض التساوي بين أفراد المجموعة وبصفة خاصة بالنسبة إلى المواطن التقي والمستقيم، فلا ينبغي أن يكون ذلك في حقهم إجحافاً بالقياس إلى الإنسان العالم، إلا أن ابن رشد يرى أن أولئك الذين حصلوا المعرفة النظرية الصحيحة هم الذين يستحقون تولي الحكم. حقاً ينبغي كذلك أن تتوفّر فيهم الأخلاق الفاضلة والشروط الدينية والطبيعية أيضاً، ولكن لا تعدو هذه أن تكون شروطاً ضرورية تصبح كافية إذا ما توفرت فيهم الصناعة النظرية الحقة. ومهما كان تعليقنا على ما سماه أرسطو بـ«الفضائل الثواني» (وهي واجباتنا الاجتماعية والأخلاقية) فإن الفضائل النظرية هي التي توجد في أعلى نظام القِيَم عند ابن رشد.

ولا أعتقد أن هذا يقبل الاعتراض عليه بالقول إن هذا موقف نخبوي. إنما المقصود هنا هو احتواء المجتمع أفراداً ومجموعات تختلف اختلافاً كبيراً فيحتاج

إلى تمييز الأشغال والمهمات حتى تسود العدالة. وليس كل الناس يرغبون في تسيير شؤون المجتمع، فكثير منهم سعيدون بإنجاز ما يشعرون أنه في قدرتهم ويقفون عند ذلك. فأنا مثلاً حالما أنتهي من كتابة هذا المقال سأقوم ببعض الأشغال في الحديقة، مع أنني لست خبيراً في ذلك ولا ماهراً، في وسعي أن أهتدي إلى ما ينبغي فعله على وجه الدقة، ولكن ذلك لا يهمّني. يعجبني أن أقوم بذلك بصفة عرضية وحتى إن كانت الحديقة بذلك غير منظمة فأنا راض بذلك. ولست بحاجة إلى أن أعرف كل ما يمكن معرفته فيما يتعلق بالحدائق، ولا يهمني أن أكتشف كل ما في وسعي اكتشافه ولو كنت عاملاً محترفاً في فنّ الحدائق ما كان لي هذا الموقف المهمل ويناسبني أن أجهل أشياء كثيرة لست في حاجة إلى معرفتها. وفي الواقع إذا ما احتجت إلى مشورة في هذا المجال ففي وسعي أن أقبلها ممن أعتقد أنه يعلم ذلك، ولكن دون أن أَطَّلع على العلة التي من أجلها قدم لي مشورته بكيفية معينة، إذ كان هو الخبير ويُسعدني أن أجاريه في ما يقوله.

إن المهم في سلوكي هذا هو أنه يمتّ بصلة إلى الكيفية التي ينبغي أن تكون الأشياء عليها، الغاية المعيّنة التي نتشوق إلى تحقيقها وينبغي أن تكون هذه الصلة وثيقة لا مجرد علاقة، إذ كان ما تستلزمه المشاركة في العمل نفسه يشبه المثال التام في العمل حتى أنه ينبغي أن نصف المدن الناقصة التي يذكرها أفلاطون في الجمهورية بأنها كاملة نوعاً ما. وهي طبعاً كاملة نوعاً ما، ولكن ليس ذلك بمعنى أنه يمكننا أن نصفها بأنها عادلة نوعاً ما حتى إن خرجت قليلاً عن مبدإ الكمال. تتصف كل هذه الأنظمة بأنها ظالمة وإن كان بعضها أكثر ظلماً من البعض الآخر، وهي ليست ظالمة على الإطلاق، أي أن أسوأ نظام منها فيه مبدأ تنظيم، وبذلك هي أفضل من حال الفوضى وقد يظن البعض أن هذا التمثيل يُبْطِل القول بوجود طرق عديدة تؤدي إلى الحقيقة الواحدة، إذ لقائل أن يقول إن الحكومات الناقصة هي طرق مختلفة تؤدي إلى نفس التصور للعدالة. ومن الواضح أن هذا غير ملائم. فهي لا تمثل تصورات مختلفة وناقصة للعدالة بل هي تصورات للظلم. ومع ذلك عسانا أن نستعمل هذا التمثيل لنقْد مبدإ تعدد الطرق للحقيقة الواحدة باعتباره دليلاً

يُراد به خطأ ربط مفاهيم غالطة بمفاهيم كاملة هي بالقياس إليها غالطة. ومهما كان من أمر فيبدو من السذاجة القول: إن العدل في كل شيء هو صورة منحطة لشيء آخر، وقد تكون هذه تهمة توجّه إلى الرشديين. والمهمّ هو وجود علاقة منطقية حقيقة بين المثال الكامل للمفهوم ومستوياته الغامضة والمنحطة عنه. فلو قمت مثلاً بلعبة بصفة عشوائية دون أن أحذقها فإننا نعترف عن طيب خاطر أنني ألعب حقاً هذه اللعبة حتى وإن كان ذلك بطريقة عشوائية، نظراً إلى وجود علاقة منطقية بين رمي الكرة وضربها وأنا على الشاطىء، وبين اللعبة الكاملة التي يقوم بها عدد من اللاعبين في ملعب ملائم. هل ينطبق ذلك على بعض حديثنا السابق والمتعلق بطبيعة المعاد مثلاً؟ هل توجد علاقة منطقية بين تصوّر الفلاسفة لذلك على أنه حالة غير شخصية البتة وأنها روحانية تماماً، وبين الاعتقاد العادي أنه حالة شخصية وجسمانية؟ أم أن هذه العلاقة هي مثل التي توجد بين المدن غير العادلة والمدينة العادلة في نظر أفلاطون؟ ونحتاج في إثبات هذه العلاقة إلى دليل يمدّنا به ابن رشد فهو يبيّن حاجة المؤمنين العاديين إلى من يخرج لهم الماهية العملية من دليل نظري حتى يسلكون في أفعالهم طرقاً ملائمة، وطالما يعكس سلوكهم طريقتهم في فهم هذا الدليل، فهذا مقبول تماماً. ومن المفيد هنا أن نذكّر بالمثل الذي ضربناه وهو العمل في الحديقة، ذلك أنني في طريقتي الخالية من العلم والدراية قد أحاول أن أمتثل لأوامر الخبراء، إلا أنني لا أقوم بذلك إلا في مستوى خبرتي الأصلية. وما أسميه «تشذيب الورود» له علاقة من بعيد بما يقوم به الزرّاع الخبير، ولكن له به بعض الشبه، وبذلك يستحق نوعاً ما أن يسمّى باسم العمل الحقيقي نفسه. إن التصور للمجتمع الذي يثبت هذه الفروق بين الناس ويلائم بينها بطريقة تعطي مجتمعاً مؤتلفاً ومتقدماً من الناحية الروحية يفترض نظرية في الدلالة يصبح فيه تقدير تلك الفروق له مغزى.

وكثيراً ما انتقد الخُصُوم ما يسمونه بـ «المشروع التنويري»، وهو بالأساس الرأي القائل إن حل المشكلات الموجودة في العالم كلها يقوم على استعمال العقل بطريقة مناسبة وذكية. ومن الواضح جداً أن أصحاب النهضة قبلوا الفكرة التالية:

وهي أن حاجات العالم الإسلامي هي من نوع الالتزام المتحمّس لمشروع الأنوار مثلما حدث بأوربا والولايات المتحدة. ويشير ناقدو التنوير إلى مشكلة وهي أنه لم يوفّر هو نفسه الأسس التي قام عليها الاعتقاد أن العقل هو مبدأ الفكر الواجب اتباعه، بحيث أن ارتباطها بالعقل هو في حد ذاته أمر غير معقول ولم يقع فحصه حسب أصول النقد. ويذكر الناقدون كذلك الأمور الهائلة التي وجدت نتيجة الالتزام بدون رويّة بمبدأ في المعقولية ليس هو في ذاته على درجة من الثراء تكفي أن يكون دليلاً كاملاً يبيّن لنا كيف ينبغي أن نعيش. ويعلق بعض الناقدين لهذا المشروع ولمكانة ابن رشد فيه على المنزلة المتواضعة التي يشغلها التصوف في فكره، مشيرين بذلك إلى أن مدح المعقولية هو شكل من الفكر يجهل النواحي الروحانية لدى البشر أو يحرّفها، وكذلك علاقتنا بالله.

وليس هنا مجال الفحص عن مشروع الأنوار وأنصاره وأعدائه، ولكنه مجال للإشارة إلى أن ابن رشد يقدم فعلاً دليلاً على ملازمة ما يسمّيه العقل، وهو في كل كتبه لا يدافع عن العقل فحسب بل يدلي بالأدلة على وجوب الالتزام بالعقل. لا محالة تشكو هذه الأدلة من الظن أنه لا يوجد شيء خارج العقل يكون أمراً مؤيداً للعقل، وكأن ذلك مستحيل. وكثيراً ما يشير المسلمون إلى آيات قرآنية وأحاديث يمكن أن يُستدل بها على استعمال العقل، ولكن هذه لا تحيل بوضوح على أي شكل من أشكال التفكير التي يدافع عنها ابن رشد، وهو يبيّن أن الإسلام يحضّ بصفة مباشرة على الانتصار للعقل حسب التصور الذي يدافع عنه، ويجتهد في إثبات ذلك بطريقة ملائمة. إلا أنه يبالغ حقاً عندما يقرّر في فصل المقال أنه يستحيل التعارض بين الدين والعقل تماماً.

قد يذهب إلى الظن أن هذا الدليل نفسه صيغ بطريقة محكمة، إذ أنه من اليقيني أن ابن رشد لا يكتفي بالقول إنه لا وجود لتعارض حقيقي بين الدين والفلسفة، بل هو يظهر القول إن الطريق إلى الحقيقة إنما يكون بالعقل، فهو مثلاً يتحدث في فصل المقال (ص 5): عن «باب النظر المؤدي إلى معرفته (أي الله) حقّ معرفته». ويشير في تهافت التهافت (ص 427 ـ 428) إلى من هم «من أهل

السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان». ألا يشير ذلك إلى أنه يسعى إلى تقديم العقل على طرق المعرفة الأخرى كلها، وخاصة منها اتهام ناقدي مشروع النهضة العقلانيين بالغرور؟ نعم هو يسعى نوعاً ما إلى ذلك، بمعنى أن العقل يُظهر الحقيقة بأوضح الطرق وأدّقها وأبينها.

ويظهر انتصار ابن رشد للعقل الأكثر تجذراً في مناهضته الواضحة للتصوّف، وهو في الحقيقة لا يقول قولاً صريحاً في التصوّف، ولكن سكوته هنا يصلح لتمييزه عن تقليد المشائين المديد الذين قبلوا طرق الصوفية. وهذا كان شأن فلاسفة الأندلس خاصة، وكان من أهم ملامح الفلسفة في هذه الأرجاء من العالم هو الكيفية التي ازدهر بها الفكر التحليلي والفكر الصوفي على حد سواء. ويكون من المضلّ بعض الشيء أن نميّز تمييزاً صارماً بين هاتين الطريقتين، حتى وإن كنّا اليوم نميل إلى فعل ذلك. أما في ذلك العصر فلم تكن صفة الفيلسوف وصفة الحكيم متميّزتين تميّزاً دقيقاً. ولم يكن من العسير على كثير من فلاسفة الأندلس مثل ابن باجة وابن طفيل الجمع بين الصفتين وهو ما منح لعملهما البقاء حتى بعد انتهاء الفلسفة في غرب العالم الإسلامي. وعلى حدّ ما نعلم لم ينخرط ابن رشد في هذا القبول العام للتصوف باعتباره ضرباً صحيحاً من ضروب الفكر، وكانت إشاراته القليلة إلى التصوف لا اعتبار بها أو كانت بالأحرى معادية له. ولا يصعب الاهتداء إلى الدافع إلى هذا العداء، فهو يقوم على ما يذهب إليه عموماً من أنه ليس من العسير تحديد معنى العالَم، إذ أن هذا المعنى هو في العالم نفسه، وذلك يعني أننا إذا ما فهمنا طبيعة العالَم واستعملنا الفلسفة لإدراك المبادىء العامة التي يقوم عليها العالم، فلا يبقى شيء غامض لا يُعلم كنهه، وإذا ما بقي شيء فالشريعة توضّح فيه السبيل للذين يريدون أن يتصوروا العالم تصوراً غامضاً يحتوي على أسرار حتى يجدوا طريقاً يرضيهم لإدراك المبادىء المجرّدة التي تسيّر العالم. ومع ذلك لا يوجد موضع اعترض فيه ابن رشد على التصوف بدليل قوي، أو قدم فيه دليلاً على أن العالم خال من الأسرار والأمور الخفيفة. وإنما قال إن المرء إذا ما أدرك مبدأ معيناً فإنه أدرك بذلك كل أمر هام من شأنه أن يُدْرَكَ. أَلَيْست هذه مقاربة

لدور العقل في فهم العالم خالية من أصول النقد؟.

علينا هنا أن نقدّم بعض الأدلة تؤيد مذهب ابن رشد. أفترض أنه في وسعه أن يقول: إن ما لا يرضيه في التصوف هو التأكيد على الذات الملازم له، وهو شكل كان مألوفاً لدى الصوفية. يمكن لأيّ كان أن يشير إلى تجربة أو رؤية خاصة ويضفي عليها دوراً هاماً، ولكن ينعدم المعيار الموضوعي الذي يتميّز بها صحيح التجارب من فاسدها. قارن ذلك بمناهج المنطق الأرسطي. في هذه الحالة توجد تلك المناهج الموضوعية ولو أنها ليست موضوعية إلا طالما قلنا بصحة المنطق الأرسطي، ولكن إذا أردنا أن نُنصِف هذا الضرب من التفكير نقول: إنه يوفّر الحجّة على صحته، فهو لا يكتفي بالدعوى أنه صحيح ثم يبحث عمّا يدعم ذلك، نتيجة لهذا الادعاء، بل ادعاء الصحة يقوم على حجة. والأمر الذي وقع قبوله هنا هو أنّ تلك الحجة تفترض مسبقاً الثقة بالعقل، بما أنها حجة عقلية، ولا شيء غير ذلك، ولكنها تُظهر معياراً موضوعياً يمكن أن تعين وتثبت وِفقَه. إن الشك في قيام مثل هذا المعيار قياماً مستقلاً هو بمنزلة الشك في ما ينتج عن فتح أعيننا والنظر إلى شيء لأن ذلك يدل ضمنياً على أننا نثق فيما نرى عندما نفتح أعيننا وننظر إلى العالم. إن قيل لي إنه لا يُعقل أن أعتقد أنني أرى الكلمات أمامي وأنا أرقنها لأن تصحيح هذا الاعتقاد مني يقوم على شهادة ما يراه الآخرون، والتي لا تعدو أن تكون شهادة الرؤية، حينئذ لا يعلم المرء ما يمكن أن يضيفه إلى ذلك. قد يغرينا القول إن بعض الطرق لا تعدو أن تكون تبريراً للكيفية التي نفعل بها الأمور، ولما كان الأمر كذلك كانت طموحاتنا خالية تماماً من الأساس الموضوعي. ومن هنا كان موقف ابن رشد العام في عدم تأثره بالتصوف. إن النقاش الشهير والمزعوم الذي دار بين ابن رشد وابن عربي يمثّل حقاً جدلاً حول منزلة الآراء في الموضوعية في مقابلة الذاتية، والمرء يشك كثيراً فيما إذا كان ابن رشد الحقيقي قد خطر بباله أن الثاني انتصر على الأول.

لا يخلو انتصار ابن رشد للعقل من أصول نقدية بالدرجة التي يبدو عليها. فهو يقوم على تحليل اللغة بل اللغات التي نستعملها في وصفنا لموضوعات شتى،

وهذه كلها تُظهر العلاقة بالعقل البرهاني، إذ أن الأساس في كل موضوع هو اعتماد الخبر وتقديمه. فكل شعر هو طريقة توحي ـ بحرية ـ بمضمون خطاب وإنْ كان ذلك يختلف تماماً عن المناهج المتبعة في الفلسفة. فالذي يرى أن اللغة أساسها إيصال الخبر لا يمكن أن يُعترض عليه على أن ذلك رأي غير مقبول، ويتضح إذن أن الكيفية التي يُوصَل بها الخبر ستكون حاسمة لفهم طبيعة اللغة. وينتج عن ذلك في رأي ابن رشد أنه إن كان لنا أن نفهم ضروباً مختلفة من القول علينا أن ندرك المنطق الذي تعتمده هذه الطرق التي يوصل بها الخبر. وهذا يفسر طبقاً لتنظيم مستويات العقل المختلفة حيث يكون أسمى مستوى من العقل وأصفاه، أي العقل البرهاني، حاضراً بطرق مختلفة في كل شيء آخر يمكن أن يُرفع من شأنه ويطلق عليه اسم القضية (أو القول)، حتى وإن كان ذلك بطريقة بعيدة ومبهمة.

ثم إن الحديث يطول في شأن هذا التصور للدلالة، ويتضح أن ذلك ليس هو التصور الذي يمكن تقديمه. ويتضح من ناحية أخرى أنه من أهم المواضع وأثبتها في البحث في طبيعة الدلالة طيلة القرون التي وجدت فيها الفلسفة، وهو يزخر بالملاحظات التي لا تقلّ اليوم وجاهة عما كانت عليه في الماضي. إن مباينة ابن رشد الواضحة في الأشغال بين الفيلسوف والمتكلم والفقيه والمؤمن العادي والسياسي وغيرهم بالغة الأهمية. ونحن لم نعد نميل إلى إيجاد هذه الفصول الدقيقة بين طرق مختلفة في الكلام، خاصة إذا ما كنا متأثرين بأدلة فتقنشتاين في الشبه الشديد الذي يربط بين أشكال من الخطاب مختلفة. ومن المشكلات التي كان على ابن رشد أن يفحصها المشكلة التالية: من هو الشخص المؤهل للبحث في المشكلات النظرية؟ مَن مِن المتكلم أو الفيلسوف له القول الفصل في طبيعة خلق العالم مثلاً؟ وهو يبيِّن أن هذا المشكل يمكن أن يجد حله إذا ميزنا بين دوائر النفوذ والصلاحيات حيث يكون المتكلم هو الذي ينبغي أن يعهد إليه بالمسائل الكلامية، أما الفيلسوف فهو الذي ينبغي أن يُسأل عن أصعب المشكلات وأعمّها. ومن المتوقع أن يغضب المتكلمون لهذا الرأي وهو أنهم ليسوا هم بالضرورة أفضل الناس في خوض المشكلات النظرية، وليسوا أفضل الناس حتى في تأويل ما

استعصى من القرآن! بل هذه هي مشمولات الفيلسوف في نظر ابن رشد.

إن ما يستند إليه الفصل بين الأدوار هو القول: إن اللغة كما يستعملها أناس مختلفون لبلوغ أغراض مختلفة هي مختلفة، ولا يمكن إدراك ما هي الأدوار الدقيقة لمختلف أشكال اللغة إلا باحترام هذه الفروق وفهمها. ولعل هذه الفكرة كانت في العشريات الأولى من القرن العشرين أشهر مما عليه الآن، ومنذ ذلك الحين ساد الاعتقاد أننا إن استطعنا تحليل اللغة تحليلاً ملائماً، فإننا في الأكثر نتبين المشكلات النظرية. ولكنها ما تزال مطروحة، ونظرية ابن رشد في الدلالة وتأكيدها على الدلالة الضعيفة والغامضة، تتماشى مع الاهتمامات الدارجة في إدراك ضروب اللغة المختلفة، وفي الاعتراف مع ذلك أنه لا يوجد في الأكثر إلا حدود غير واضحة بين ضرب وآخر. ولست واثقاً من أن ابن رشد كان يرضى عن استخراج كل مستلزمات نظريته في الدلالة، إذ يبدو أنه قال بها بالتوازي مع نظرية في الفصل الدقيق وفق عالم الخطاب. وهذا أمر مقبول على شرط أن يُثبت الدليل أن كل مجال للخطاب يرتبط بالمجال الآخر بطرق ضعيفة وغامضة، إلا أنه لم يرض بذلك. وهو يثبت علاقة غير محكمة تربط كل مجال للخطاب ونموذج الحقيقة الذي يصلح لأن يكون أفضل مبدإ للحقيقة، وهو يوجب في الوقت نفسه أن يحدد كل مجال من مجالات الخطاب تحديداً دقيقاً. وهذا التعارض بين تصورين عمليين للغة بين اعتبارها تربط الألفاظ بالمعاني ربطاً ضعيفاً وبين اعتبارها تصوراً مثالياً يحدد الدلالة بمعايير معيّنة، هذا التعارض ما يزال يتحدى الفلسفة الحديثة.

وهكذا نعود في الخاتمة إلى السؤال الأصلي في هذا البحث ونفكر فيما بقي من فلسفة ابن رشد؟ وإذا ما تطلعنا إلى ما وراء المصطلح القديم في الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى يمكننا أن نقدّر أن فكره يشارك في أهم المناقشات على طول الأزمنة. وبذلك فهو بعيد عن أن يكون قد مات. وهذه فكرة تبعث فينا الحماس إذ أنها توحي بأن فكره يمكن أن يدرس باعتباره فلسفة، ولا يبقى حكراً على تاريخ الفلسفة. وقد ألّف المؤرخون كتباً قيمة ليلفتوا انتباهنا إلى نصوصه

وذلك بنشرها وترجمتها. وينبغي على من هو فيلسوف منّا اعتبار هذه النصوص فلسفية حقاً. والآن أتذكر أنه يجب عليّ أن أذهب إلى قاعة الدروس فلمّا دخلتها وجدت الطلبة قد كتبوا على اللوح الأسود «ابن رشد حيّ» وهو رأي أشاطرهم إياه من أعماق قلبي.

تعريب عن الإنجليزية: مقداد عرفة منسية.
بمراجعة المؤلف.

ابن رشد فيلسوفاً معاصراً

د/ بركات محمد مراد
جامعة عين شمس

كيف يمكن لابن رشد أن يصبح فيلسوفاً معاصراً، على الرغم من مرور ثمانية قرون على وفاته؟ يتبادر هذا السؤال إلى الأذهان، ولا بد من الإجابة عليه، ويعتبر هذا البحث محاولة متواضعة للإجابة عن هذا السؤال.

وبادىء ذي بدء لا بد من إشارات فلسفية سريعة تلقي بعض الضوء على جوانب الإشكالية، وبعض الإيضاحات التي لا بد منها من أجل تجنب شكوك صغيرة يمكن أن تنبت في النفس وتلقي بظلالها، فتؤدي إلى سوء فهم يمكن أن يتطرق إلى الأذهان.

وأول هذه الإيضاحات أننا لا بد أن ندرس ابن رشد ومؤلفاته، ليس فقط من أجل الاحتفال به كفيلسوف عربي مسلم أضاف إلى التراث الإنساني عامة والإسلامي خاصة أفكاراً فلسفية جديرة بالتسجيل والتحليل، بل لمساهمته الفعالة في بناء منهج فلسفي نقدي، استخدمه في مؤلفاته، وحاول تطبيقه على مختلف المذاهب والفرق والتيارات الفلسفية في عصره، وعانى من جراء ممارسته لهذا المنهج نكبته المعروفة.

وتأتي أهمية هذا المنهج ليس في سبقه الزمني على ظهور المناهج النقدية الفلسفية في أوروبا والغرب بأكثر من خمسة قرون، بل لاعتماد هذا المنهج بشكل أساسي على العقل متمثلاً في البرهان. ولا يخفى علينا الآن ذلك الترابط السببي الأكيد ما بين ضرب التيار العقلاني النقدي الذي مثله ابن رشد خير تمثيل، وبين التقهقر الحضاري والسياسي والثقافي اللاحق له. هذا الترابط الذي يزيده توكيداً تقدم الغرب الأوروبي المطرد مذ ذاك الذي تلقف أفكار ابن رشد ونظرياته وشروحاته، وكان متحمساً لها ولأهميتها، بقبوله لها وبرفضه لها على حد سواء،

بعد أن وضعت تحت الحظر في موطنها الأصلي.

وثاني هذه الإيضاحات، أن اهتمام ابن رشد بالفلسفة في صورته النهائية، على الرغم من شروحاته، وتحليلاته لفلسفة أرسطو أو تبلور مذهب فلسفي متكامل ينسب إلى ابن رشد ويعرف بالرشدية، هو اهتمام بالمنهج قبل أن يكون اهتماماً بالموضوعات والأفكار الفلسفية التي طالما تعرض لها كثير من فلاسفة الإسلام قبله. فالفلسفة والعلم في نظره هما منهج قبل أن يكونا شيئاً آخر، ولذلك أتت كتبه الثلاث الأساسية، «تهافت التهافت» «وفصل المقال» «وكشف مناهج الأدلة» كتباً في المنهج. وثالث هذه الإيضاحات، اعتماد ابن رشد لمفهوم «التأويل» في المسألة الدينية، ذلك المفهوم الذي أسسه ابن رشد بشكل عقلاني في مؤلفاته، وجعله مفتاحاً لحل كثير من الإشكالات العقائدية، والتي تجعل المذهب عنده مذهباً مفتوحاً، إن صح التعبير، وهو بذلك يتيح مساحة كبيرة من التسامح الديني والحرية الفكرية، خاصة في المسائل العويصة من العقائد التي تختلف فيها قرائح خاصة العلماء فضلاً عن عامة المؤمنين، وهذا يجعل من فلسفة ابن رشد فلسفة تنويرية تقف على طرفي نقيض من الفلسفات المنغلقة والدغمائية، ويمكن اتخاذ ابن رشد وفلسفته أنموذج إنقاذ معاصر لمواجهة نوازع التطرف الراهنة التي اجتاحت عواصمنا العربية والإسلامية والتي تزعم انتماءها إلى أصالة تراثية ترفض الحوار العقلاني الحر المنفتح على الآخر المختلف. والاعتراف بحقه المقدس في الاختلاف.

ومن هنا فهذا الرهان اللامحدود على إحياء عقلانية ابن رشد، يمكنه أن يفسر عمق القلق الذي يعتور كثيراً من الباحثين، من مخاطر تمادي الانزلاق، في مهاوي العنف «اللاعقلاني» ويؤكد إيمانهم بأن للعقلانية النقدية المنفتحة تراثاً عريقاً في الثقافة العربية، وباعتراف الغرب بها، وقد كان ابن رشد ممثلها الأبرز.

ورابع هذه الإيضاحات اشتمال فلسفة ابن رشد، في نظرنا لمفاهيم علمية وفلسفية، لا غنى لعصرنا عن التذود بها، مثل اهتمامه الشديد بمفهوم السببية، ومحاولته إرسائه على أسس علمية وفلسفية، ومعالجته لمشكلة الحرية الإنسانية

معالجة طبيعية أقرب إلى الفهم العلمي الحديث، واحتفائه ببناء أدلة عقلية موضوعية على وجود الله تعالى، ومحاولته الناجحة للتوفيق بين الدين والفلسفة أو العقل والنقل، وتحقيقه لمفهوم الموضوعية العلمية الذي تجلى من خلال شروحه على مؤلفات أرسطو، التي أزال عنها كل التشويهات التي لحقت بها وتقديمه لها في صورة علمية صحيحة، جعلته جديراً بلقب «الشارح الأعظم».

كل هذه المفاهيم العلمية والفلسفية السابقة تجعل ابن رشد ليس فيلسوفاً عربياً وإسلامياً من فلاسفة العصور الوسطى، بل فيلسوفاً على المستوى الإنساني العالمي، يصلح نموذجاً يحتذى في كل العصور، لاحتواء مؤلفاته على قيم ومبادىء ومحاور يجب أن يتبنّاها الفكر الإنساني في مختلف توجهاته العلمية والثقافية.

ومن هنا فيجب علينا دراسة ابن رشد دراسة علمية دقيقة، على الرغم من أننا قد تجاوزناه، ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين، أو ينبغي أن نكون قد تجاوزناه، ولا يمكننا أن نعود ثانية إلى مناقشة نفس القضايا التي ناقشها أو على الأقل بنفس المنظور الذي حللها من خلاله، خاصة وأن المعطيات التي بين أيدينا من مختلف العلوم والثقافات قد تراكمت بشكل غير مسبوق.

ومن هنا فنحن في أمس الحاجة إلى مناهج قد اعتمدها ابن رشد تصلح لكل زمان ومكان، ورؤية فلسفية وأفكار أساسية لا يمكن للإنسان الاستغناء عنها، مثل الاعتماد على العقل، على الرغم من تغير مفهوم العقل الآن، ومثل الحرية التي لا غناء للبحث العلمي عنها، ومثل فكرة التأويل التي تمثل مفهوماً ضرورياً لفهم الدين والمعتقدات الماورائية، والتي تمثل بعداً إنسانياً خالصاً يفقد الإنسان هويته وحقيقته بفقده، ولذلك يجب على هذه «اللحظة الرشدية» التاريخية المنيرة والمتألقة في تراثنا العربي والإسلامي أن يتمثلها الوعي العربي المعاصر، ويتحسر على افتقاده لها، ويحاول إحياءها، ويعمل على استعادتها.

وإذا كان التراث العربي والإسلامي يمثل بعداً أساسياً من أبعاد شخصيتنا الفكرية والثقافية، ويعتبر جزءاً جوهرياً من هويتنا التي أصبحت في بداية الألفية

الثالثة معرضة للعواصف والأنواء الأيديولوجية المعاصرة بمساعدة تكنولوجيا الاتصالات الحديثة، فإن ابن رشد بمؤلفاته يعتبر جزءاً محورياً رئيساً في هذا التراث يجب إحياء واستلهام توجهاته الأساسية، خاصة وأنه يمثل أحد أفضل مفكري التيار العقلاني، والفلسفي العلمي، داخل الفكر العربي الإسلامي، كما يعد مرجعية مهمة داخل إطار الفكر الأوروبي أو اللاتيني المسيحي، ويعتبر بالتالي نقطة تواصل واحتكاك وتفاعل بين كلا الفكرين والثقافتين الشرقية والغربية خاصة بعد أن دخل ابن رشد كلية في ساحة العقل الفلسفي وتبنى عن اختيار واع كل مقولات الخطاب الفلسفي بما فيها المقولات الميتافيزيقية، ومفهوم السببية، وخلود الروح، والإيمان بالألوهية على أسس عقلية، تلك القضايا الفلسفية التي مثلت قاسماً مشتركاً بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الأوروبي بعد القرن الثاني عشر الميلادي، والتي ما زالت تمثل أهمية قصوى في الفلسفة الحديثة، لو وضعت في إطارها الصحيح عولجت بأساليب ومناهج فلسفية حديثة تتناسب مع لغة العصر ومناهجه.

ومن هنا لم يكن غريباً أن نجد الفيلسوف «جان فال» يقترح أن نبحث لدى كبار المفكرين عن رؤية أكمل ومنظور أشمل للمشكلات، ويرى أن اطلاعنا على فكر هؤلاء الفلاسفة سيحقق لنا مكاسب لا يمكن تقديرها.

هذا بالإضافة إلى أن المشكلات الفلسفية الكبرى خاصة ما يتصل منها بالميتافيزيقيا، قد لا تكون جديدة، في موضوعاتها ومفاهيمها، ولكن في كيفية طرح هذه المشكلات، ففي الفلسفة كما يذكر ذلك أحد الباحثين المعاصرين، ليس هناك جديد كل الجدة، بل هناك طرح جديد للقضايا القديمة. فالتقدم في الفلسفة ليس تقدماً في الموضوعات، بل هو تقدم في كيفية طرح الموضوعات التي سبق أن طرحت بشكل آخر. فالموضوع الواحد يطرح في عصر ويحمل مضموناً معيناً، ولكنه قد يعاد طرحه في عصر آخر ليحمل مضموناً آخر، بالإضافة إلى أن المشروعية الفلسفية للمشكلات تتحول وتتحدد دوماً، ولا تصبح أي قضية مشكلة فلسفية لأنها وردت في قائمة وضعت سلفاً وحظيت باتقان أهل الاختصاص، بل «تصير» مشكلة فلسفية لأن طائفة من الأسئلة لا تزال تتجمع وتتشابك ملحة في

طلب الجواب. ولا ريب أن هذه الأسئلة هي تعبير عن حاجات ومطالب عملية وفكرية وثقافية حثت عليها أو أنتجتها أوضاع ثقافية مادية وعقلية وروحية جديدة.

وهذا يدفعنا إلى الاهتمام بطرائق الممارسة الفلسفية، أتكون وصفية، أم نقدية، أم تأويلية؟ ذلك أن كلاً منها تفضي إلى نوع من المعرفة تختلف عما تفضي إليه الأخرى، ويبدو واقع التفكير الفلسفي كما هو ممارس الآن، بحاجة ماسة إلى كل تلك الطرائق، والذي يفرض تلك الحاجة غياب الممارسات المنتجة للمعرفة إلا في نطاق ضيق، فما زال الوصف بمعناه الحصري الدقيق قاصراً عن تشخيص طبيعة التفكير الفلسفي العربي والإسلامي، ولم يفلح بعد في تثبيت الركائز الأساسية لذلك التفكير.

فقد غابت إلى حد ما الرؤية النقدية التي تهدف إلى فتح آفاق جديدة لتفكير مختلف استناداً إلى إيجاد إمكانات تفكير أخرى. أما المنظور التأويلي، فقد كان انحساره أشد من سابقيه، وتتأتى أهميته من كونه المنظور الذي يناسب مواجهة النصوص، وتقويم مضمراتها، وكشف مقاصدها، واستنباط معرفة مغايرة عما عرف عنها. وهذه الطرائق المنهجية بإجراءاتها ومفهوماتها، واستراتيجياتها الوصفية والتحليلية والاستنطاقية تعد ضرورة لازمة ترافق أي مسعى يتغيا تحديث الفكر الفلسفي العربي والإسلامي لأنها وسائل ذلك التحديث، وفي غيابها أو انحسارها، أو إهمالها يصبح الحديث عن ذلك الهدف لا معنى له، وسواء تم التحديث على مستوى الغاية من الممارسة الفلسفية أو على مستوى موضوعها أو مستوى أشكالها وضروبها، فهو حديث شديد الاتصال بإشكالات الثقافية العربية المعاصرة.

هذه الطرائق الفلسفية السابقة يمكن استلهامها من تراث ابن رشد الفلسفي بيسر وسهولة لأنها تمثل مرتكزات أساسية في هذا التراث العقلاني. وإذا كان ابن رشد قد أطل على شؤون زمانه من أعلى ذرى التطور الفكري الذي بلغته الحضارة الإنسانية آنذاك، متمثلة في الحضارة الإسلامية، فإننا اليوم ما فتئنا نغالب مشاكلنا

على منحدر التخلف والعجز عن التحديد العلمي الدقيق لأبعاد وأطراف ومصائر الصراع التاريخي والحضاري الذي ننهض له والذي يمثل، كما يقال اليوم، إشكاليتنا، خاصة بعد ظهور ما يعرف بصدام الحضارات أو الثقافات، وإنه مِمَّا يلفت النظر في تجربتنا الثقافية السابقة المتمثلة لنا الآن في التراث العربي والإسلامي أن البحث ارتبط دائماً بالواقع، فلا نجد نظرية أو قانوناً قد اكتشف أو فرقة أو مذهباً قد نشأ، وقد أدرك ذلك كثير من الباحثين في هذا التراث، إلا كان ثمرة النشاط العقلي الرامي إلى حل إشكال قائم في دنيا الواقع والمجتمع.

وليس غريباً أن يكون الارتباط بالواقع الفكري والثقافي والديني سمة أساسية من سمات الفكر الرشدي، خاصة وأنه قد تلقى ثقافة دينية نظرية وعملية منذ طفولته المبكرة، وتمكنت أسرته من تلقينه كل العلوم الدينية الشرعية، مما أهله لأن يكون فقيهاً قبل أن يكون فيلسوفاً، ومن هنا لم يكن غريباً أن يكون قاضياً مثل أبيه وجده اللذين توليا القضاء لسنوات طويلة، وألف ابن رشد الحفيد كتاباً في الفقه هو «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» الذي يعتبر رؤية ناضجة للفقه وأصوله، سنتوقف عندها لنستجلي تجلي هذه الرؤية الفلسفية من خلال العلوم الشرعية متمثلة في الفقه.

فالعقلانية الرشدية ليست بدعاً في بيئة ثقافية إسلامية مثل البيئة القرطبية المنفتحة وخصوصاً في بيت بني رشد المنطبعين بالاجتهاد في الفقه وأصول الدين. وربما كانت هذه النشأة الدينية العميقة هي الأساس في توجيه ابن رشد في محاولته الناجحة للتوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والشريعة.

وإذا كانت قراءة ابن رشد الآن تشهد على تخلفنا بعد أن عجزنا عن حل كثير من إشكالاتنا الفكرية والثقافية والدينية، فهي إلى ذلك تعزز الثقة بأن تجاوز التخلف والعجز والتمزق أمر ممكن، فهو لا يشدنا إلى الماضي فحسب، بل يضعنا أيضاً وجهاً لوجه أمام مشاكلنا الكبرى، لأنه يهيب بنا، بانتصاره العقلي على مشاكل عصره، ومجتمعه أن نعمق فهمنا لحقيقة وضعنا الراهن الفكري والثقافي

والديني، وأن نعد أنفسنا إعداداً أفضل لذلك العصر الجديد الذي سيحتوينا بعد قليل.

ولا ننسى أن ابن رشد يمثل مفارقة في الفكر العربي والإسلامي ذات أوجه عدة، حيث أن الأمة التي أنجبته قد تنكرت له وغيبته من ضميرها، في حين أن أمة غريبة قد أنكبت على فكره ما إن وصل إليها، وجعلت منه رمزاً واستجابت تحارب تحت رايته كل ظلامية تحاول أن تقف في وجه إشراق العقل ونور العلم.

ووجه المفارقة الآخر أن الرشدية اللاتينية، أي الرشدية كما انتقلت إلى الغرب وإلى باريس في السربون أولاً، وكما طورها أنصار ابن رشد على منابر الجامعات الأوروبية اعتباراً من القرن الثالث عشر الميلادي تبدو واضحة لنا بعد كتابات رينان Ernest Renan وخصوصاً بيار ماندونية Pierre Mandonnet وجربمان Grabmann في مطلع هذا القرن، والعديد من الباحثين، في حين أن الرشدية أي فلسفة ابن رشد الفيلسوف العربي ما تزال ترزح تحت غبار الأفكار المسبقة التي ترافق حتى يومنا، كل الفلسفة العربية، وهي يتيم بين أهله.

وإذا كانت المفارقة تقال على قضية تبدو متناقضة، وعلى ذلك يمكن أن تعبر عن حقيقة ما وتأسيساً على هذا التعريف، يمكن القول بأن مفارقة ابن رشد تكمن في أنه كان ممهداً للتنوير في أوروبا، في حين أنه كان موضع اضطهاد من أمته، وكانت الميزة الأساسية التي جعلت ابن رشد منعطفاً فكرياً حقيقياً هي اقتحامه الواسع لمعاقل الفكر الأوروبي اللاتيني المسيحي حيث قدم مادة معرفية غزيرة فيها لأعدائه ولمؤيديه على السواء، ومن هنا كان الاختلاف عليه هو علامة تميز، فلم يختلف البشر قدر اختلافهم في الفلاسفة والعظماء وعباقرة الإنسانية عبر تاريخ الحضارة.

ومن هنا فإن ابن رشد مرشح لهذا الدور الكبير الذي ينبغي أن يلعبه في حاضرنا الثقافي والفكري خاصة وأن فكرنا الإسلامي وعلومنا الدينية قد برهنت على تفتحها لسائر الثقافات وأثبتت تعايشها بتسامح مع جميع الملل، فالطابع الأوضح للفكر الإسلامي وأهم مميزاته بدون منازع هو طابع العقلانية الذي يعد

سمة لجميع معارف المسلمين، وسواء أخذنا تلك العلوم الأكثر احتكاكاً بالفلسفة مثل علم الكلام أو أقلها اتصالاً بها مثل الفقه والعلوم اللغوية، فإن العقلانية فيها صفة بارزة خصوصاً عند أئمة هذه العلوم.

وقد نفذ ابن رشد إلى أوروبا عن طريق الترجمة إلى العبرية، ثم اللاتينية، سيما وأن الأوروبيين أخذوا يهتمون بالفلسفة القديمة، وخصوصاً فلسفة أرسطو وشروحها التي كان ابن رشد أدق وأعمق الفلاسفة الذين ولجوا ميدانها. وكان اليهود أول من اهتم بفلسفة ابن رشد وترجموا معظم كتبه إلى العربية واعتبره فلاسفتهم أستاذاً لهم.

ولم يمض القرن الثالث عشر إلا وتنتشر الرشدية وتصبح من أقوى التيارات الفكرية وأخصبها ويصير «توما الأكويني» و «ألبرت الكبير» من أكبر أعلامها، وسيحاولان هما أيضاً، على نسق ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة، كما أصبحت الرشدية تدرس بباريس في كلية الفنون على يد البربانتي الذي حمل لواءها وناقش على أساس كل من «ألبرت الكبير»، «توما الأكويني»[1].

ويعلل لنا أحد الباحثين[2] استشعار الكنيسة للخطر الذي يأتيها من الرشدية من كونها تتضمن نقداً حاسماً للأسس العقيدية والأيديولوجية التي ترتكز عليها وتفتح المجال لنوع من التحرر الفكري، وهذا النقد هو الذي ارتكز عليه عدد من أحرار الفكر المعاصرين الذين كانوا يعادون سياسة البابوية مثل الإيصالي «بطرس الأبوني» و «جان الجاندوني» و «مارسيل البادوي». وحينما تأتي النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر نجد الرشدية راسخة في الجامعات الأوروبية. لقد وجدت ملجأ آمناً في جامعة «بادو» الإيطالية التي تمتعت بشيء من الحرية لأنها ظلت بمعزل عن تدخلات الكنيسة، فأمكن لمفكريها مثل «بومبانازي» و «كاردان»

(1) Bréhier: *Histoire de la philosophie* I - p. 637.

(2) د. محمد زنيبر، ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي، ندوة ابن رشد في الغرب الإسلامي ص 46، بيروت سنة 1981.

و «كريمونيتي» أن يقدموا نظريات جريئة أثارت احتجاج الكنيسة لأنهم أتوا بنظرة مجددة إلى الدين مبنية على الفلسفة الرشدية التي أعطت لمفاهيم العالم والمادة والواقع مضموناً خصباً ساعد على تقدم التفكير[1].

ولذلك ففكر ابن رشد يمتاز، لعمقه وأصالته وصلاحيته لحل ما يواجهه كل عصر من مشاكل روحية محرجة، بجدة وابتكار تسمح لنا أن ننظر إليه، وإن كان قد عاش في القرن الثاني عشر للميلاد، كفيلسوف من فلاسفة عصرنا. ويظهر أنه ما كان يمكنه أن يكون إلا هذا الفيلسوف، لأن قيم الإسلام التي صاغت تفكيره ووجهته، لم تعده ليكون فيلسوف زمان ومكان، ولكن فيلسوفاً لكل زمان، ولم تعده ليكون فيلسوف أمة، ولكن فيلسوفاً للإنسانية كلها.

ولقد بدأت هذه الرؤية الاستشراقية التي مثلها رينان وأمثاله في الانحسار بعد كثير من الدارسات العلمية والفلسفية الجادة التي تم إنجازها من قبل باحثين موضوعيين، وبعد تكشف أفكار ابن رشد المحورية والتي تجعل منه فيلسوفاً متميزاً، وليس مجرد شارح يهتم بالمنهج الفلسفي قبل اهتمامه بموضوعات الفلسفة، ويؤسس للنقد منهجاً، ويجعل من التأويل العقلي سبيلاً إلى التحرر من قطيعة الفكر الجامد وتحرراً من الرؤية ذات البعد الواحد.

ويجب أن لا ننسى الاتجاه النقدي البارز لدى ابن رشد والذي وجهه إلى كثير من الأفكار السائدة في عصره ومجتمعه، واستخدمه ضد كثير من الفرق الكلامية المسيطرة في مجتمعه العربي والإسلامي، على ما سنرى، كما أن التنكر للمذهب الرسمي للدولة وتسفيه أفكار عقائدية يدين بها العصر بالإجماع ليعد باعتبار الظروف السياسية والعقائدية الضاغطة والإطلاقية في عهد الموحدين أبعد حدٍّ في التحرر والشجاعة الفكرية.

ولذلك يؤكد أحد الباحثين[2] على أنه إذا كان لا بد من البحث عن أسباب

(1) د. محمد زينبر، ابن رشد، ص 46.

(2) د. عبد المجيد مزيان، العقلانية الرشدية في علوم الشريعة، ص 321، مؤتمر ابن رشد، ص 2.

حقيقية لاضطهاد هذا المفكر، فمن الأحسن أن يقع استقصاؤها في هذا الموقف المثير لغضب طائفة الأشاعرة المقلدين الذين نصبوا أنفسهم مثقفين ملتزمين سياسياً لصيانة العقيدة الرسمية لدولة الموحدين.

ويكفي للإحاطة بشجاعة ابن رشد الفكرية وأصالته العلمية اشتغاله بالفلسفة وعلوم الأوائل في عصر اضطهاد الفلسفة والفلاسفة. فقد أحرقت كتب ابن مسرة الجبلي عام 350 هـ بمحضر أصحابه[1]. وعرفت مؤلفات ابن حزم المصير نفسه أيام ملوك الطوائف، وكذا كتب أبي حامد الغزالي لعهد المرابطين، وحوربت التيارات الأخرى من معتزلة شيعة، وصوفية متفلسفين[2].

ويكفي أن نذكر هنا كيف اضطر ابن رشد إلى إنكار تعاطيه الفلسفة حينما سأله الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف أول مرة عن هذا الموضوع ولم يصارحه ويبين الحقيقة حتى طمأنه الآخر وأعطاه الدليل على أنه يتعاطى هو أيضاً الفلسفة، وإذا كان الخليفة نفسه يتستر في دراسته للفلسفة واهتمامه بها، فهذا وحده يبين مقدار الغربة التي كانت تعانيها الفلسفة في المجتمع الإسلامي[3].

ويتبين لنا تميز ابن رشد في اختلافه عن المدرسة المشائية العربية التي جعلت للعقل الفعّال الدور الأساسي في المعرفة الإنسانية، وبالتالي تأسيس المعرفة في مبدأ مفارق، ومتعالٍ على الوجود الإنساني، إذ يهبط بالعقل فيجعله حالة من حالات العقل الإنساني حين يكون في أرقى إدراكاته، وبذلك يؤسس المعرفة الإنسانية في مصدر إنساني وليس في مصدر متعال، يستمد الإنسان منه معارفه ومدركاته، وهو ما انتهى إليه باحث معاصر في دراسة شيقة في مقارنة بين ابن سينا وابن رشد إذ يقول:

«هذه الوحدة العقلية الموجودة عند كل الأشخاص والتي أَقَرَّ بِها ابن رشد

(1) النباهي، المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، ص 77 ـ 82.

(2) انظرمجلة الأندلس، ص 23، المغرب سنة 1958.

(3) المراكشي، المعجب، ص 242.

تعد ثورة خطيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، إذ ليس هناك مفكر من مفكري الإسلام لم يجعل من العقل الفعّال آخر العقول السماوية ولم يقل بشأنه أنه فضلاً عن عنايته بعالم الكون والفساد يصير العقل الهيولاني عقلاً بالفعل والمعقولات الهيولانية معقولات بالفعل بعد أن كانت بالقوة، فطرافة ابن رشد في هذا المجال تتمثل في إقراره بالوحدة الشخصية التي لا دخل فيها للعقول السماوية أولاً ثم في اعترافه بأن الأنية هي علم ومعلوم وأن العلم معلوم عن الموجود «إذ وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا»[1].

إن أعظم ثورة فلسفية قام بها أبو الوليد بن رشد في إثباته إثباتاً قطعياً أن وجود الأنا ينكشف لا عن طريق التفكير المحض المنغلق على نفسه، وإنما أثناء النشاط الذهني والعقل يجرد الصور الهيولانية ليجعلها معقولات بالفعل[2].

وقد ردد ابن رشد هذا المعنى في كثير من مؤلفاته حتى صار يقيناً عنده أن الأنية لن تتعرف على ذاتيتها بمعزل عن الموجودات التي بحضورها لدينا وترابطها مع بعضها تعد عمدة وأساساً لمعرفتنا بها وبذاتنا.

إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك لجر ذلك على المفكر أخطر المشاكل الفلسفية، كمشكلة وجود العالم الخارجي ومشكلة نظرية المعرفة وكيف تؤسس، وكيفية إثبات الغيرية بعد أن انكفأت الذات على نفسها وأصبحت أسيرة ذاتها، ولذلك ينطلق ابن رشد من الموجودات ليدرك نفسه لا من نفسه ليدرك الموجودات، فعلم الإنسان بنفسه لهو رهين علمه بالموجودات كما أن علمه بالموجودات يلزم عنه ضرورة علمه بذاته.

---

(1) ابن رشد، الشرح الأوسط لكتاب النفس، مخطوط عربي مكتوب بحروف عبرية موجود بالمكتبة الوطنية بباريس تحت هذه العلامات:

N.A.T hebreu 1009/ancien fonds 3171 fols 103 v. 155.

(2) ابن رشد، الضميمة، ضمن كتاب فصل المقال، ص 61، بيروت عام 1961.

ابن رشد الشارح والجهاز التحليلي النقدي:

يمكن أن نتبين كثيراً من القيم العلمية والفلسفية، التي نحن في أمس الحاجة إليها في العصر الحديث في ابن رشد الشارح، فإن شروح ابن رشد وتلخيصاته لمؤلفات أرسطو تضم جهازاً تحليلياً نقدياً غير مسبوق في الفكر الإسلامي. بل إننا يمكن أن نتبين كل شخصية ابن رشد العلمية والفلسفية من خلال هذه الشروح، وهذه خاصية يمتاز بها عباقرة الفكر الإنساني، حيث يتركون بصماتهم العلمية الواضحة في كل ما يقومون به من أعمال علمية، خاصة حين يكون هذا العمل تحليلاً واستخلاصاً لأفكار وفلسفات السابقين ومحاولة الاستفادة القصوى منهم في تطعيم حضارة جديدة تتمثل فكرياً وثقافياً كل ما أتت به الحضارات السابقة.

فيمكننا أن نتبين في هذه الشروح العقلانية الرشدية الواضحة، القدرة على التحليل والتفسير الفلسفي، ومن وراء ذلك منهج نقدي يفحص ويمحص وينقد مستخدماً أساليب ومناهج من النقد استفادها من تلك العلوم الدينية التي برع فيها كفقيه وأصولي، وممارسات من النقد الداخلي والخارجي للنصوص اكتسبها من علوم الحديث ومن معايشته لمسائل القضاء والفتيا والاجتهاد التي عاشها، إضافة إلى قيمة علمية هامة تمثل جوهر منهج البحث العلمي الحديث وهي محاولته تحقيق أقصى موضوعية ممكنة، باكتشافه لفلسفة أرسطو واستخلاص آرائه العلمية والفلسفية صحيحة وخالصة من كل تشويه لحق بها أو انحراف أضفى عليها من جراء سوء تأويلات الشراح والمترجمين.

خاصة وأن الشرح عند ابن رشد يبين عن موقف حضاري وليس تبعية فكرية، ويكشف عن اقتناع عقلي عميق بالاستمرارية التاريخية للحضارة الإنسانية، وتراكم الخبرات الحضارية من خلال التأكيد على وحدة الفكر الإنساني، وعلى عالمية الفكر، وهي صفة إسلامية ظهرت في أعمال الفلاسفة المسلمين ومواقفهم من الحضارات المجاورة.

ونحن في أشد الحاجة الآن إلى عقلانية ابن رشد وأمثاله من فلاسفة الإسلام، الذين احتفوا بالعقل والعقلانية من أجل أن نقاوم تلك التيارات الدينية المتصلبة التي بدأت تستشري في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، والتي أخذت بالفعل توسع من رقعة انتشارها وتستشري استشراء السرطان في الجسم المريض الذي فقد فاعلية جهازه المناعي الذاتي، فارضة خطابها الدغمائي بقوة السلاح، رافضة كل حوار وخلاف في الرأي أو تعدد في المذهب أو التوجه، وهذه سمة بارزة على هذه الاتجاهات التي تذكرنا بالروافض والخوارج القدامى، وهم جميعاً يجتمعون بدءاً من أحراش الجزائر وهضابه العليا وانتهاء بمرتفعات أفغانستان في أواسط آسيا، على رفض الآخر سواء أكان ينتمي إلى دين آخر أو إلى تجربة حضارية أخرى. فالشيء البارز عندهم هو التمسك المطلق بالنظرة الواحدة إلى العالم. ولذلك فلا تنمية ولا فكر ولا قانون ولا دولة ولا رأي إلا ما يدخل ضمن منظومة خطابهم الدوغمائي.

ومن لديه أفكار أو اجتهادات أخرى حول النصوص الكلاسيكية والتجارب الماضية، يبقى خارج دائرة وعيهم، وأي جهد تحديثي فهو مرفوض ليس بسلاح الدوغمائية النظرية، بل بالسلاح الفعلي الذي يصل إلى حد الاغتيالات والتصفيات الجسدية. ومن هنا فلا عاصم لنا من كل هذه الاتجاهات العاصفة والمدمرة إلا العقل نحتمي به ليكون معياراً أقصى لنا في مشكلات الحضارة وإشكالات العقيدة، والاجتهاد أسلوباً ومنهجاً للعيش في هذا العصر.

منهج ابن رشد النقدي:

من أهم السمات التي تجعل من ابن رشد فيلسوفاً عصرياً منهجه النقدي. وإذا اختلف المفكرون والباحثون في بعض جوانب فلسفته، فإنهم لا يختلفون في أصالة هذا الركن الأساسي والذي يشكل محوراً جوهرياً في فلسفة ابن رشد ومعلماً من معالم الفلسفة الحديثة بدأ من كانط في التفكير الغربي الحديث. فأول ما يلفت نظر من يقرأ مؤلفات ابن رشد للوهلة الأولى، أن كتبه جميعاً، باستثناء شروحه

على أرسطو هي عبارة عن مقالات في المنهج تبدأ بالنقد وتستخدمه بشكل أساسي في تقديم الرؤية الفلسفية للمفكر.

ومن هنا فليس غريباً أن يقف ابن رشد موقفاً نقدياً صارماً من كثير من الفرق والمذاهب والأشخاص في عصره لاختلاف المنطلقات والمبادىء بينه وبينهم واختلاف الأسس والمسلمات التي تقوم عليها أفكاره وأفكارهم، وسوف نجده ينقد هذه المبادىء وتلك المسلمات قبل أن ينقد أفكار هؤلاء الأشخاص ومذاهبهم.

وإذا كان النقد الفلسفي يتميز بإحلال الحركة محل السكون، والصيرورة محل الوجود والتغير محل الثبات، والنسبة محل الإطلاق، والتسامح أو الانفتاح محل التعصب والانغلاق، فإننا سنجد هذه الخصائص هي ما يميز المذهب النقدي الرشدي، أو النتائج الضرورية التي يؤدي إليها مذهبه.

ومن هنا فلم يكن النقد كاشفاً فقط لأفكار ومذاهب تجمدت وتحجرت في عصور سابقة ومعاصرة لابن رشد بل وكاشفة أيضاً لأوجه من العقلانية العميقة عند هذا الفيلسوف، ومنيرة لكثير من الأفكار الموجهة والمبادىء المتحررة التي نسعى إلى امتلاكها في عصرنا. فالنقد إذا هو التنوير، الذي يعني في نهاية التحليل تحريراً لكل ما يصنعه الإنسان وإخضاعه لقدرته التي تتكشف جميعاً حول العقل بوصفه معياراً ودليلاً مرشداً.

وحدة الحقيقة وتعدد الرؤية:

إن وحدة الحقيقة الدينية والفلسفية كانت مطلباً أساسياً في فلسفة ابن رشد، تمكن بآلياته العقلانية من البرهنة عليها في كتابين من أهم كتبه وهما «فصل المقال» و «مناهج الأدلة»، وعلى الرغم من أن مسألة التوفيق بين العقل والنقل أو الفلسفة والدين، كانت من المسائل التي شغلت كثيراً من فلاسفة الإسلام ومفكريه، إلا أن ابن رشد كان من أبرز من قدموا لها حلولاً واضحة ومحددة بشكل يقنع العقل ويطمئن القلب.

وعلى الرغم من أن فلسفته عكست متطلبات عصره وبيئته الثقافية والفكرية استطاعت في آن واحد أن تستكنه المشكل في عمقه وأن تعريه من عوارضه وتطرحه كمشكل إنساني، لن يفتأ المفكرون في بيئات ثقافية واجتماعية مختلفة يطرحونه حتى الآن.

هذه الرؤية المستقبلية التي نحن الآن في أشد الحاجة إليها، وخاصة بعد ظهور علوم المستقبليات، صبغت فلسفة ابن رشد في كثير من جوانبها، وأضفت بعداً إنسانياً وعالمياً عليها.

إن عصرنا قد بدأ ثانية يحاول أن يستعيد تلك الوحدة المفقودة بين العلم والدين، بعد عدة قرون استغرق فيها العقل الإنساني في فتوحات علمية غير مسبوقة أخذت عليه أقطار نفسه، وظن أنه يمكن الاستغناء عن الدين والاكتفاء بالعلم ونظرياته.

هذا اليقين الذي غشي كثيراً من العقول في قرنيين ماضيين بدأ يهتز الآن، خاصة بعد أن أصبح الواقع العلمي يدفع العلماء إلى أن يغيروا باستمرار نماذجهم العلمية مثل تغيير السيارات في مدينة «ديترويت» على حد تعبير أحد العلماء[1]، مما يؤدي إلى اعتبار نظريات الأجيال الماضية تقريبية أو نظريات عفى عليها الزمن أو هي نظريات خاطئة من الأساس.

في الوقت الذي يوفر فيه الدين برد اليقين، ويبعث في باطن الإنسان دِفْءَ الأمل في خلود غير مقطوع مما دفع أحد العلماء المحدثين إلى القول بأن على العلماء المتشككين: «أن يعترفوا بأن الحنين إلى التجربة الدينية ليس سلوكاً منحرفاً تافهاً للقاصرين عقلياً، ولكنه جزء عميق التجذّر في القلب الإنساني السليم. فسواء ظهر هذا على شكل بحث عن تناسق رفيع في الكون وقوانين يثبت دقتها علم الرياضيات أو كعقيدة في العنصر الإلهي في شتى الأشكال وبأسماء مختلفة، فإن

(1) فردرا جاف. رمان «Varadraja V. Raman» عودة الوفاق بين الدين والعلم، ترجمة د. محمود الزواوي، مجلة الثقافة العالمية، العدد 81، الكويت مارس سنة 1997.

التعطش إلى العالم الماورائي هو جزء كبير من التفكير الإنساني الذي لم يقع هدمه من الأساس».

التأويل والطريق إلى الاجتهاد:

يعتبر «التأويل» من أهم الأفكار الفلسفية التي توصل إليها ابن رشد، بل ويعتبر توجهاً رشدياً خالصاً يجعل من فلسفته فلسفة مفتوحة غير مغلقة الدائرة، مما يسمح باتساع الرؤية وانفراجها كلما ازدادت معطيات الواقع الفكري والثقافي ثراء وازدهاراً، وبالتأويل يؤسس ابن رشد لمشروعية الاختلاف القائم على مبررات عقلية أو علمية، ويقضي على الرؤية ذات الاتجاه الواحد، حيث أن الخطاب الدوغمائي يفرض على معتنقيه الاستسلام الفكري المطلق للقراءة الحرفية للنص الأصلي.

وأية محاولة لقراءة النصوص حسب المتغيرات والتطورات والمناهج الجديدة تتهم بالزندقة والتحريف، ومن هنا كان تأسيس ابن رشد لمفهوم التأويل العقلي هو تدشين أرضية صالحة ثقافياً للاختلاف الثري والخصب في الرؤية والمنهج، مما أوجب عليه بطبيعة الحال استئناف النظر مجدداً وبعمق وروية ووعي نقدي في كل طبقات الثقافة العربية التي تشكلت بمصادرها الكثيرة، والأرسطية ـ بعد تفسيرها وتحليلها بموضوعية ـ بوجه خاص.

كل التأويلات التي أقامت مذاهب وفرق كلامية ـ في نظر ابن رشد ـ فهي ناقصة لأن أصحابها لا يملكون منطق البرهان (منطقهم إما خطابي أو جدلي) ولا العلم الصحيح (علـوم الفلسفـة)، لذا فإن ابن رشد يتجاوزها كلها ليصل مباشرة إلى النص القرآني، سيطوي تراجعاً في الزمن أجيال العلماء أي ما سمي في العلم الإسلامي «بالطبقات» سيرتد فوق طبقات الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والصوفية ليتصل مباشرة بالنص المقدس. خاصة وأنه لا يعترف بإجماع العلماء، بل يقطع بأن هذا الإجماع لم يسبق أن وقع بين العلماء، لأنه يستحيل القيام بإحصاء شامل لجميع العلماء في أي عصر حتى نعرف ما اجتمعوا عليه، وما اختلفوا من

أجله[1]. وما أكثر ما نبه إلى أن كثيراً مما اعتبر (أصولاً) ليست كذلك وإنما هي صياغات لاحقة[2].

ويعتبـر التأويل نوعاً من المزواجـة بين الدين والفلسفة، أو هو فهم للدين من خلال الفلسفة لأنه لا يمكن التأويل في نظره أي تفسير النص الديني إلا باستخدام التأويل المعتمد على البرهان والاستنباط العقلي المنضبط بضوابط اللغة المنزل بها النص الديني والالتزام بدلالات هذه اللغة. ولذلك نعتبر أن الدين والفلسفة عند ابن رشد قد اتحدا في هذا المفهوم اتحاداً جوهرياً ومستقبلياً من حيث يفتح التأويل للعالم وللفيلسوف باباً واسعاً للاجتهاد الديني غير المقيد بمذهب والذي يجعل للحقيقة العقلية والرؤية الفلسفية ضرباً من الاجتهاد كما يعلن عنه عنوانه[3].

ولا ننسى أنه لكي يتمكن الفيلسوف ـ في نظر ابن رشد ـ من التأويل لا بد أن يكون مستكملاً لكل أدوات المجتهد، فلا يقوم بالتأويل إلا العلماء، والحكماء الذين وصلوا إلى مرحلة الاجتهاد، فالتمكن من النصوص حفظاً واطلاعاً ونقداً وتحليلاً شرط أساسي لكل مبتدىء في طريق الاجتهاد... وأما العروض والمناقشات الفقهية الطويلة فليست إلا امتداداً لهذا الأصل الذي يعني به ابن رشد عناية بالغة في مؤلفه السابق.

ومن الواجب في نظره العدول عن التأويل للعامة، خوفاً من ترديهم في هاوية الضلال. فالعوام لا يفهمون التأويلات ولو صحت، وما مهمة الشارع إلا حفظ النفوس إن وجدت، والسعي في طلبها إن فقدت، وليس له تعليم الحقيقة.

ويرى ابن رشد أن للشرع معنيين: معنى باطن ومعنى ظاهر، وإن كانا في الحقيقة يعتبران معنى فلسفياً واحداً، يرد إليه الظاهر ـ وإن خالفه ـ بالتأويل،

---

(1) ابن رشد، فصل المقال، ص 37.

(2) المرجع لسابق، ص 43.

(3) د. عبد المجيد مزيان، العقلانية الرشدية في علوم الشريعة، ج 2 مؤتمر ابن رشد.

والإيمان والمعرفة العقلية شيء واحد عنده، يقول ابن رشد: «إن العلم المتلقي من قبل الوحي إنما جاء متمماً لعلوم العقل، أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى من قبل الوحي»[1].

والأنبياء هم أقدر الناس ـ بفضل الله في مخيلتهم ـ على النطق بما يتفق وعقلية العامة وحثهم على الفضيلة بالترغيب والترهيب، أما الحكيم فإن عقله لا يستطيع أن يقوم بمهمة الوحي، التي هي خاصة الأنبياء إذ «كل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبياً»[2] فالوحي يتمم ما يعجز عنه العقل.

ويفصل ابن رشد في قضية منهجية فصلاً حاسماً، نعني بذلك ما يؤول وما لا يؤول، وهكذا فانسجاماً مع نزعته، يقرر أن الدين يقوم على ثلاثة مبادىء لا يجوز قط تأويلها، وهذه المبادىء هي:

1 ـ الإقرار بالله.
2 ـ الإقرار بالنبوات.
3 ـ الإقرار باليوم الآخر[3].

ومن هنا كان من غير الجائز تأويل الآيات التي تدعو إلى الإيمان ـ إيماناً قبلياً ـ بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر، أما ما عدا ذلك، أي ما يترتب عن هذه المبادىء من نتائج ومقدمات يعبر الخطاب الديني عنها، في الغالب تعبيراً مجازياً حسياً، فهي قابلة للتأويل، ولكن ضمن شروط وقواعد يمكن إجمالها في ثلاثة رئيسية:

1 ـ احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير.
2 ـ احترام الوحدة الداخلية للقول الديني.
4 ـ مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل.

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت ص 255.
(2) المصدر السابق، ص 283.
(3) فصل المقال، ص 23.

ومن هنا كان التأويل هو مخاطبة الناس حسب عقولهم (أي حسب مستواهم الفكري والمعرفي) تلك هي المبادىء الثلاثة التي تستند إليها نظرية ابن رشد في التأويل، وهي نفسها المبادىء التي يرتكز عليها في تحليله لأصناف القول الديني، تحليلاً نظرياً ـ منطقياً ـ يأخذ بعين الاعتبار الكامل، وفي آن واحد طبيعة الدال والمدلول والمقدمات والنتائج[1].

ولكن ما هو حكم المخطىء في التأويل عند ابن رشد؟

إن طبيعة التأويل تعني الاحتمال لا القطع، وهذا يؤدي إلى أن المعنى لا ينحصر مفهومه انحصاراً تاماً في معنى واحد يتفق عليه الجميع، لذا كانت طبيعة التأويل تحتمل الاختلاف إن لم تكن مؤدية إليه.

لكن هل يعني الاختلاف أن يكفّر كل أصحاب رأي مخالفيه؟

هنا يتبدى التسامح الكامل عند ابن رشد، ويتكشف ذلك الأفق المفتوح، في المعرفة الدينية والفلسفية عنده والنابع من الفهم الكامل للتأويل وللاجتهاد معاً، حيث يصنف ابن رشد الخطأ الذي يمكن أن يقع في الشريعة إلى نوعين رئيسين:

الأول: خطأ لا يعذر فيه أحد من الناس، فإن وقع الخطأ في مبادىء الشريعة فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبادىء فهو بدعة[2] وكما ذكرنا من قبل فإن مبادىء الشريعة الثلاثة لا تؤول وهي الإقرار بالله، وبالنبوات وباليوم الآخر.

الثاني: يختص بِمَنْ يقومون بالتأويل من أهل الاجتهاد، فإذا وقعوا في الخطأ لشبهة عرضت لهم، فهم معذورون، اعتماداً على قول النبي ﷺ إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر. وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا، وليس بكذا، وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل، وهذا الخطأ مصفوح عنه في الشرع. أما الذين ليس لهم حق التأويل وهم

---

(1) د. محمد عابد الجابري، المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، ص 139.

(2) ابن رشد، فصل المقال، ص 25، 26.

غير العلماء فلا عذر لهم، وعلى هذا فهذا النوع من الخطأ يعذر فيه أهل النظر ولا يعذر فيه من ليس من أهل النظر[1].

ومن هنا تمكن ابن رشد من الدفاع عن الفلاسفة وآرائهم بكتابه «تهافت التهافت» ضد اتهام الغزالي لهم بالكفر لقولهم بقدم العالم ونفي حشر الأجساد ونفي علم الله بالجزئيات، فهذه الأمور ليست من مبادىء الشريعة وتحتمل الاختلاف والتأويل، كما ذكرنا من قبل، خاصة وأن الفلاسفة يقرون بأصول هذه المبادىء، فهم يؤمنون بوجود الله تعالى وقدمه وبعلمه الكلي وبالمعاد وإن اختلفوا في كيفية ذلك.

ومن هنا يتبين لنا كيف يجعل ابن رشد من التأويل سبيلاً إلى الفهم المنفتح، خاصة حين يكون المجتهد متمكناً من أدواته، باذلاً كل جهده العقلي لاستشراف المعاني الخبيئة التي يتضمنها النص الديني. هذا التأويل يجعل من النص المقدس نصاً ثرياً وغنياً ومنفتح الأفق بما لا يتناهي، بل يجعله مفتوحاً على كل فهم ممكن في المستقبل، خاصة وأن المعاني الإلهية المتضمنة في النصوص المقدسة غير محدودة بحدود الزمان أو المكان أو مفاهيم البشر ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾[2].

إن توجه ابن رشد الفلسفي يصلح حقاً في إرساء أسس فكر فلسفي معاصر يؤمن لإنساننا انفتاحاً عقلياً على الموروث والمستجد، والنهل من منهجيات العلوم كافة، وتطويع اللغة، لاستيعاب الضرورات الثقافية والحضارة. ويوم تنكشف للعقل العربي المعاصر أمثال هذه المواقف لتبني إحداها، تعود إلى تراثنا الفكري والفلسفي حيويته لمتابعة مسيرته مستقبلاً مطوراً وشمولياً.

وقد تأكد لنا بعد تجربة طويلة مع الغرب الحديث أن مفتاح الحداثة، ليس في اقتفاء أثر الغرب في أموره وقضاياه، بل باستنفار الجهود العقلية والعملية الذاتية

(1) المصدر السابق، ص 26.

(2) سورة الكهف، آية: 109.

في اتجاه التطوير والنهضة. وكل تحديث لا ينطلق من الذات وإمكاناتها وآفاقها، سيتحول إلى مشروع يناقض الحداثة.

فالتحديث ليس جملة المؤثرات الكمية في المسيرة المجتمعية، وإنما هي صيرورة تاريخية، اجتماعية، تلامس بالدرجة الأولى البنى الأساسية والجوهرية في العملية الاجتماعية بأسرها[1].

وقد توفرت كثير من شروط هذا التحديث في أفكار ابن رشد وفلسفته، مع اهتمام كبير بالأبعاد الدينية والقيمية الأصيلة، وعندما أغفلها المسلمون في العصر الوسيط سقطوا صرعى التخلف والانحطاط.

أما حضوره في المرجعية العربية والإسلامية المعاصرة فسوف يؤدي إلى توقد ذهني ويقظة فكرية تساعد على انبثاق نهضة عربية إسلامية تتجه إلى التجربة الحضارية الإنسانية لامتصاص النافع منها دون أن تسمح لعواصف التغيير القادمة أن تقلعها من جذوزها وتقضي على هويتها.

---

(1) د. محمد محفوظ، مفهوم الحداثة: قراءة تاريخية ص 58، 60، مجلة الكلمة السابقة.

ماذا يمكن أن نستفيده من ابن رشد اليوم؟

د/ البخاري حمّانة، معهد الفلسفة
جامعة وهران ـ السانيا، الجزائر

أمام الفتن الدينية والطائفية الدموية والمدمرة التي تعصف اليوم، وعلى وقع أزمات اقتصادية وسياسية خانقة، بالعديد من البلدان العربية والإسلامية، وهي الفتن والأزمات التي لا تُوهِمُ أنها قد اختفت إلاّ لكي تعود من جديد، وبحدة وصلت إلى حد تهديد أكثر من بلد عربي وإسلامي بالتمزق وبالإندثار، فإنه من الطبيعي أن نعود لماضينا، ممثلاً بصورة خاصة في معطياته الفكرية والثقافية، لاستقرائه من جديد ولمساءلته عما يمكن أن يقدمه لنا من دروس لمساعدتنا على الخروج من ورطتنا الحضارية.. بل الوجودية، التي لا تختلف كثيراً، أسباباً ونتائج، عن الورطة التي عرفها العالم العربي الإسلامي منذ رحيل ابن رشد، قبل ثمانية قرون خلت، والتي كانت وراء تخلّف المسلمين وانحطاطهم واستعمارهم بالأمس، وضعفهم وتبعيتهم الشاملة، تقريباً، للغرب اليوم.

إن مثل هذه العودة لفترة من أخصب فترات تاريخنا الفكري والثقافية، ومن أخطر فتراته السياسية والاجتماعية كذلك، تفرضها تلك الحقيقة التي تقول بأن الأمم والشعوب الجديرة بالحياة هي تلك التي تعرف كيف تحوّل نكباتها إلى فرصة للتأمل العميق في المسار وفي المصير»[1] وصولاً إلى تجاوز نكباتها تلك وإلى إعادة تصالحها مع ذاتها ومع التاريخ.

ولأن كل تاريخ إنما هو في النهاية، وكما أكّد «هيغل»، تاريخ للفكر[2] فإننا أمام هذه الفتن والأزمات التي تهددنا، وهذا في الوقت الذي تستعد فيه العديد من الشعوب للدخول، وبقوة، في الألفية الثالثة من تاريخ الإنسانية، بالبقاء، وإلى الأبد، في نفس الانحطاط والتخلف، فإننا نعود لماضينا الفكري والثقافي، ممثلاً في واحد من أبرز أعلامه، ألا وهو ابن رشد (ت 595 هـ ـ 1198 م)، لا انواسي

(1) Nikolai. A. Berdiaev: ***The Meaning of history***, London (S N)

(2) G.W.F. Hegel, ***La raison dans l'histoire***, Collection 10/18, Plon, 1968, pp. 398-399.

أنفسنا، وكما يفعل الكثيرون منّا اليوم، بأمجاده الماضية عن انكساراتنا الحاضرة. . .
بل لاستلهامه في مثل ذلك التصالح المصيري مع الذات ومع التاريخ. . .

لكل ذلك فإن عودتنا هذه لابن رشد لن تكون بالتالي لمجرد المشاركة في هذا الاحتفال، المشكور، بالذكرى المائوية الثامنة لرحيله عنا، أو لمجرد التنويه بأعماله التي امتدت، وكما نعلم جميعاً، من الفقه إلى الطب، ومن المنطق إلى علوم الطبيعة، ومن الفلسفة إلى الفقه، ومن الشعر إلى السياسة. . . فالاحتفالات بابن رشد وبأعماله (وبغيره من مفكرينا القدامى الذين سبقوه، وتلوه)، التي نلاحظ أنها لم تكن، وكما ذهب البعض(1)، مجرد نقل وشرح لفلسفة أرسطو، بل كانت قبل كل شيء تمثلاً عميقاً لها، وتحديداً دقيقاً لمعالمها وطروحاتها وتطويراً لتلك الطروحات وتكييفاً لها مع المعطيات الثقافية لعصره العربي الإسلامي لم تنقطع منذ أكثر من سبعة قرون خلت، خارج العالم العربي الإسلامي أولاً(2) وداخله بعد ذلك(3)، وهذا ابتداءاً من احتفالات واحتفاءات جامعات كل من «بادوا» (Padoue) وطليطلة وباريس (القرنين 13 ـ 14 م) وانتهاءاً بكل الاحتفالات والاحتفاءات الأخرى التي ظلت تُقام له هنا وهناك، وطيلة كل تلك القرون، في العديد من بلدان العالم الأخرى. . . والتي لا نعتقد بالتالي أن احتفال تونس الخضراء هذا سيكون آخرها.

ولكل ذلك أيضاً فإننا مع تسليمنا بالعديد من تلك الخصائص التي ميزّت الفكر الرشدي، (وذلك مثل دوره في التعريف بفلسفة أرسطو وفي الترويج لها داخل أوروبا، بصورة خاصة، وتوفيقه العقلاني بين الفلسفة والشريعة، وجمعه بين المفهوم المادي للكون وللعالم وبين الاعتقاد بقوة إلهية فاعلة فيهما(4)،

(1) E. Renan, ***Averroès et l'Averroïsme***, Paris, 1986.
J. Spenlé, ***La philosophite allemande***, trad tançaise, A. Colin, Paris, 1942, pp. 96-101.

(2) Denis Huisman, ***Dictionnaire des philosophes***, Tome I, PUF, 1984, (Averroès).

(3) E. Renan, ***Averroès***, p. 259.

(4) محمد عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، 1971، ص 31.

إلخ. . .). وهي الخصائص التي نحن أول من يسلم أنها قلّ أن اجتمعت في فكر مثلما اجتمعت في الفكر الرشدي، ومع إدراكنا كذلك لأهمية التنويه والتعريف بها. . . فإن عودتنا اليوم لفيلسوف قرطبة تظل مع ذلك محكومة وبالدرجة الأولى بمثل ذلك الهاجس التصالحي مع الذات ومع التاريخ.

إن هذا الهاجس ليزداد حدة، خاصة حينما نتذكر ونذكر بأنه في الوقت الذي ظل فيه فكر ابن رشد يُقابل، وطيلة القرون الستة التي تلت رحيله، من طرف العالم العربي الإسلامي بالحظر والرفض تارة، وبالتشويه وباللامبالاة تارة أخرى، وذلك بحجة أنه فكر موثق (مقيّد) للشريعة الإسلامية بالفلسفة اليونانية الأرسطية منها بصورة خاصة. . . وبطروحاتها الإلحادية، وليس فكراً موفقاً بينهما، وكما زعم، فإن أوروبا المسيحية قد عرفت، وبعد فترة قصيرة من رفضها، وبدورها له، ولنفس الأسباب تقريباً[1]، كيف تحوّله، وتحول العديد من مفكرينا القدماء إلى واحد من أبرز عوامل نهضتها الدينية والفكرية والثقافية. . . وهي النهضة التي لا تزال متواصلة منذ القرن الثالث عشر الميلادي وإلى اليوم وفي غياب العرب والمسلمين حتى لا نقول على حسابهم.

وبذلك وبغيره، تقدمت أوروبا وبقيت الأمة العربية الإسلامية، التي كانت يوماً ما، خير أمة أُخرجت للناس، تراوح، ومن خلال نفس تلك الإشكالات والمشكلات الدينية والطائفية التي عرفها ابن رشد، نفسها دون أي تقدم يذكر في أي مجال من المجالات. . . لتتحول في النهاية إلى واحدة من أسوأ الأمم التي عرفها الناس. . .

ومن هنا ذلك التشابه الغريب والمحزن بين العديد من إشكالاتنا ومشكلاتنا تلك، ومن كانوا وراءها في عصر ابن رشد، وبين الإشكالات والمشكلات ومن هم وراءها في عصرنا اليوم.

---

(1) Pierre Sylvain Régis: *L'usage de la raison et de la foi*, Fayard, Paris, 1993, pp 14 - 15 - 18.

وانظر أيضاً ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960، ص 138 ـ 140.

فكما عاش ابن رشد في عصر إسلامي تميّز، من بين ما تميّز، بتلاشي وحدة المسلمين السياسية في الخارج وبالاستبداد والظلم والفساد في الداخل، تعيش الأمة العربية والإسلامية اليوم نفس الفرقة السياسية في الخارج، وتتعرض العديد من شعوبها لنفس الاستبداد السياسي ولنفس الفساد والظلم[1] وإن تغطّي اليوم هذا الاستبداد بذلك الغطاء الديموقراطي أو الوطني أو الديني الصوري، والمزيف. . . أو بذاك.

وكما اهتزت بالأمس، وباسم حماية العقيدة الإسلامية من التيارات الإلحادية الغازية والمناهضة للإسلام، الوحدة العقائدية التي بلورها الإسلام واستطاع، طيلة القرون الأولى التي تلت ظهوره، توحيد المسملين، وإلى حد كبير، حولها، وذلك على يد فقهاء متزمتين، خاصة في المغرب الإسلامي، وجدليين مدعومين من طرف العديد من أمراء الدولة الموحدية، الذين وجدوا في مناظراتهم، خاصة تلك التي واجهتهم بالشيعة الفاطميين، وسيلتهم للتصدي لإيديولوجيتهم التي تهدد كراسيهم ونظم حكمهم[2]، يهتز اليوم ما تبقى من تلك الوحدة. . على يد أمثالهم، (وباسم نفس الشعارات تقريباً)، في العالم العربي والإسلامي، ولكن بصورة أكثر جهلاً ووحشية ودموية.

بذلك فقدت الأمة العربية الإسلامية بالأمس قوتها ووزنها في الخارج، وتآزرها وتوازنها في الداخل، تماماً مثلما لا تزال تفقدها، وعلى يد أمثالهم، اليوم. . .

وبذلك أيضاً تآكلت، وباسم العودة إلى «قيم الإسلام الأولى والحقيقية»، القيم التقليدية للأمة العربية الإسلامية، خاصة تلك المتمثلة في التضامن والتسامح، مثلما لا يزال يتآكل ما تبقى منها اليوم، لا باسم نفس الشعارات فحسب، بل وباسم شعارات أخرى. . . داعية لتقدم العالم العربي والإسلامي عن طريق الأخذ بكل قيم الغرب. . . وهي القيم التي نحن أول من يعترف لهم أنهم قد نجحوا، وإلى حد

(1) M. Smati: «L'origine de la crise culturelle dans la société musulmane, selon Ibn Roshd», *Revue Panorama des sciences sociales*. M.E.S.R.S, Alger, 1981 (Octobre).

(2) عباس محمود العقاد، ابن رشد، سلسلة نوابغ الفكري العربي، القاهرة، 1960، ص 11.

كبير، في زرع سلبياتها داخل هذا العالم دون شيء يذكر من إيجابياتها. .

وبذلك أخيراً، وليس آخراً، حُرفت العقيدت، وأُجهض الفكر وتردّت الثقافة، وتراجعت حرية الفكر في عصر ابن رشد عما كانت عليه في العصر الذي سبقه، مثلما تراجعت اليوم عما كانت عليه في عصر النهضة العربية الإسلامية، وذلك على يد فقهاء وحشوية لم يرفع بعضهم بالأمس، مثل اليوم، شعار التمسك بظاهر العقيدة أمام «التناولات العقلية الإلحادية الغازية» إلاّ لكي يحولوا كل تفكير حولها إلى تكفير. . . وكل اجتهاد فيها إلى ارتداد. . . وكل إبداع حولها إلى ابتداع.

إن نفس الحقيقة تصدق على الشيعة الفاطميين الذين لم يرفعوا، وبدورهم، شعارات التمسك بباطن العقيدة إلاّ لكي يحولوا تأويلات أيمتهم، المعلمين، الباطلة لما لباطنها ذاك إلى مطية لخدمة أهدافهم السياسية في العالم العربي والإسلامي.

وكذلك فعل العديد من الجدليين السوفسطائيين[1]، خاصة في المغرب الإسلامي وفي عصر ابن رشد، وباسم مواجهة أولئك الشيعة، والذين لم ينتهوا في النهاية سوى إلى تكريس فرقة المسلمين والزج بهم في الفتن والحروب الداخلية، وذلك من خلال إقحامهم للعامة في جدلهم العقيم ذاك حول قضايا جزئية ومعقدة في الشريعة لا ترقى إليها أفهامهم ولا تفعل بالتالي سوى زعزعة إيمانهم وصدهم عن العمل المؤدي بهم إلى سعادتهم الدينية والدنيوية.

هكذا تصدر أولئك الفقهاء والعلماء والمثقفون المزيفون الساحة الثقافية العربية الإسلامية وصادروا الفكر وأردوا الثقافة، مثلما يتصدرها اليوم أمثالهم على مرأى من القلة المثقفة المنقسمة بالأمس مثل اليوم، والمنزوية على نفسها، بعيداً عن الجماهير التي رفضت ولا تزال ترفض بالتالي خطابها لأنها لم تجد فيه، مثلما وجدت في خطاب أولئك المثقفين المزيفين، أي علاقة بهمومها أو باهتماماتها اليومية. . .

وأما هذه الوضعية، القديمة الجديدة، التي يصفها ابن رشد وصفاً نعتقد أنه

(1) ابن رشد، فصل المقال، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1963، ص 31 ـ 33.

لا يزال صادقاً إلى اليوم، «بأن الناس قد اضطربوا (بسببها) كل الاضطراب في هذه الشريعة، حتى حدثت فرقة ضالة، وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى وأن مَن خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال[1]، لم ينجر فيلسوف قرطبة وراء ذلك الغطاء الديني الذي تغطت به، أو بالأحرى غُطيت به، ولم يخضع لوعد أو لوعيد من كانوا وراءها، ولم ينزو على نفسه، ولم يكتف بمجرد التنديد بها وبلعنها مثلما لا زلنا نندد ونلعن، بل نهض كمثقف حرّ وملتزم بتقدم أمته لمواجهتها في شجاعة وصبر وموضوعية، ما أحوج الكثيرين منّا إليها اليوم، غير عابىء في ذلك بكل ما لحقه من أذىً معنوي ومادي وصل إلى حد رميه بالكفر والزندقة، وإلى حد نفيه وإحراق كتبه[2]. . .

لقد كان ابن رشد من المثقفين القلائل في عصره الذين أدركوا، أمام تلك الوضعية المزرية التي كان يتخبط فيها مجتمعه العربي الإسلامي، وهي الوضعية التي يؤكد أنه لولاها لما كتب حرفاً واحداً من كل ما كتب حولها[3]، أن أزمة مجتمعه ذاك. . . في وعيه الديني والثقافي قبل أن تكون في سياسته أو في اقتصاده. . .

كما أدرك ابن رشد كذلك وبالتالي أن مواجهة تلك الأزمة لا يمكن أن يتحقق إلاّ من خلال التحليل العقلي الصارم لها وللعوامل التي تتغذى منها والمتمثلة في كل من الشريعة ومن الحكمة وفي تعارضهما المزعوم وذلك وصولاً إلى محاصرتها. . وإلى اجتثاثها نهائياً. . .

بذلك استقطبت كل من الشريعة ومن الحكمة ابن رشد استقطاباً حولهما، ا تؤكد ذلك أهم مؤلفاته، (خاصة «فصل المقال» الذي فلسف فيه الفقه، ِالموجّه للفقهاء، و «مناهج الأدلة»، الموجه للعامة، «تهافت التهافت»، الموجّه للفلاسفة)، إلى المحورين الرئيسيين لفكره بل لحياته بأكملها.

---

(1) ابن رشد، مناهج الأدلة، تحقيق وتقديم د. محمود قاسم، الطبعة الثانية، (ب. ت). ص 133.

(2) عباس محمود العقاد، ابن رشد، ص 11 ـ 20.

(3) فصل المقال، ص 37.

هكذا راح ابن رشد يفحص بدقة وبشجاعة فكرية نادرة تلك العلاقة التي تربط بين الشريعة الإسلامية وبين الحكمة ليكتشف في النهاية أنه ما يكاد يتوقف عند الشريعة حتى يجد نفسه مدفوعاً من طرفها نحو الحكمة، أو عند الحكمة حتى يجد نفسه مدفوعاً من طرفها كذلك نحو الشريعة، وأنه لا يكاد يعتقد أنه قد أمسك بتعارض بين معطيات كل منهما، خاصة تلك المتعلقة بالإنسان وبالكون، حتى يجدها قد عادتا، وبسرعة، إلى التوافق والانسجام.

وإذاك أيقن ابن رشد أن العلاقة التي تربط بين الشريعة وبين الحكمة، ليست، وكما ادعى خصوم هذه الأخيرة، علاقة تضاد أو تناقض، بل علاقة تجاذب جدلي حي ومفتوح على الإنسان وعلى الكون المتواجد فيه، وليس جدلاً نظرياً ومجرداً مثل جدل «هيغل» الذي لا علاقة فعلية له بالإنسان أو بواقعه.

ولأن ذلك الجدل بين الحكمة والشريعة كذلك، فإن الحكمة لا تستوعب أو تنفي فيه الشريعة، أو هذه الأخيرة (الحكمة)، بل تتبادلان من خلاله المواقف باستمرار تبعاً لتباين المواقع بعيداً عن أي سلب من طرف أي منهما للأخرى، وعن أي تركيب زائف بينهما بالتالي[1].

وإذا كانت تلك هي، وبالتالي حقيقة العلاقة بين الحكمة والشريعة، فإن تلك الأزمة بينهما أزمة مفتعلة لأنها ليست، وكما توهّم أولئك الفقهاء والمتكلمون ومن ضمنهم الغزالي (505 ـ 1111 م)، أزمة صراع بين الفلسفة اليونانية وبين الشريعة الإسلامية، بل بين التقليد وبين التجدد، بين الاتباع وبين الإبداع، بين الانغلاق وبين الانفتاح.

فالشريعة الإسلامية التي عرفت، ومنذ نهاية القرن الأول للهجرة، كيف تتعايش إيجابياً مع الفلسفة اليونانية، ومع غيرها من الفلسفات والثقافات الوافدة الأخرى، لا يمكنها أم تخشى، وكما أعتقد الإمام الغزالي، مثل تلك الفلسفة بعد ما يقرب من أربعة قرون من مثل ذلك التعايش معها، أو تتعقد إزاءها، أو إزاء غيرها.

(1) J Spenlé, *La philosophie Allemande*, pp. 96 - 101.

ومن هنا خطأ مقاربة الإمام الغزالي، وأمثاله بالأمس واليوم، لتلك الأزمة وذلك باعتباره إياها أزمة فكر فلسفي واحد ومضاد للدين[1].

ومن هنا كذلك فشل علاجه لها، الذي لم يفعل في النهاية سوى جرّ الأمة الإسلامية إلى بحور التَصوف، وإلى الرفض السلبي لواقعها المزري ذاك.

وإذا كانت تلك الأزمة ليست أزمة صراع بين الشريعة الإسلامية وبين الفلسفة اليونانية فإنها ليست كذلك وبالتالي «أزمة وعي عربي وإسلامي لافظ للفكر الوافد لأنها عاجز عن تمثله» كما ذهب أحد مفكرينا المعاصرين[2].

فمثل ذلك اللفظ للفكر الوافد، وذلك العجز عن تمثله إذا كانا لا يتصوران من أيِّ وعي سليم عامة، وذلك لسبب بسيط وهو أن الوعي، في مفهومه المرادف هنا للفكر[3] لا يمكنه أن يرفض الفكر الجديد بهذا الاسم، وأيّاً كانت معارضة طروحاته له، أو يعجز عن تمثله بالتالي، لأن الفكر يشكل أهم مقوماته كينونته[4] والدافع الأساسي لنشاطه المتمثل أساساً في التفاعل المستمر مع المعطيات المادية والمعنوية للمحيط المتواجد فيه، وذلك من خلال مبادرته المتجددة تجاهه[5] فإنهما لا يتصوران من الوعي العربي الإسلامي خاصة.

وآية ذلك أن هذا الوعي الذي عرف في الماضي، لا فقط كيف يتمثل، وبسرعة ونجاح لا يضاهيهما سوى سرعة انتصار الإسلام وانتشاره، ثقافات وعلوم الشعوب التي اعتنقته أو التي انضوت تحت لوائه، وهذا ابتداء من أدب وزندقة الفرس، وفلسفة وسفسطة اليونان، وتشريع الرومان، وتنسّك الهند، وحكمة

---

(1) د. زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، بيروت، 1984، ص 21.

(2) البخاري حمانة، مكانة زكي نجيب محمود في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، مجلة المستقبل العربي، عدد أغسطس 1977، بيروت.

(3) O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. PUF, Paris, 1952, p. 271.

(4) J. Lagneau, ***Célèbres leçons et fragments***, **PUF, 1964, p. 79.**

(5) H. Bergson, ***L'énergie spirituelle***, 132ème édition, **1967, pp. 5 - 6.**

الصين، ورهبانية المسيحية، بل وكيف يبني منها صرحا ثقافياً وحضارياً متميّزاً، لا يمكنه بالتالي أن يلفظ مثل ذلك الفكر الوافد أو يعجز عن تمثله[1].

ومن هنا فإن الوعي العربي الإسلامي إذا كان قد بدأ في عصر ابن رشد، مثل ما يبدو في عصرنا اليوم، في تلك الصورة اللافظة والعاجزة، فإن ما يلفظه في الحقيقة ليس ذلك الفكر الواحد أو «الغازي» كما يصفه اليوم البعض، بل الفكر المزيف الذي لم يتغطّ بغطاء الرفض لذلك الفكر إلاّ لكي يشوّهه بحجة مُضَادَّتِهِ للعقيدة وليحلل نفسه مكانه.

بذلك أيقن ابن رشد، انطلاقاً من قناعته بأن العقيدة الإسلامية الحقيقية لا يمكنها إلاّ أن تتوافق مع كل معطيات العقل النقدي، أن تلك الأزمة التي تمزّق الوعي العربي الإسلامي أزمة داخلية وأنها من فعل البعض من أبنائه بالتالي، خاصة من أولئك المنتسبين إلى فقه الشريعة ومن أولئك المنتسبين إلى فقه الحكمة[2]، قبل أن تكون من مؤامرات أعدائه في الخارج.

وبذلك أيضاً تأكد ابن رشد كذلك وبالتالي، وقبل العديد من مفكرينا المعاصرين، ومن ضمنهم المرحوم توفيق الحكيم، أن وحدة الأمة العربية ووحدة الأمة الإسلامية إذا أمكن لهما يوماً أن تَعُودَا من جديد، فإنهما لن تعودا عن طريق السياسة أو الاقتصاد بل عن طريق ثقافة عربية إسلامية جديدة ومجددة لكل مناحي حياتهما.

وذلك كان هدف تلك المواجهة الفكرية الرائعة (التي ما أحوجنا اليوم إلى عمق طروحاتها وسماحة أسلوبها، ونبل أهدافها) التي تصدى فيها ابن رشد للإمام الغزالي، مواجهة بين مشروع ثقافي يرى أن عودة الأمة العربية الإسلامية إلى مجدها الغابر إنما تمرّ حتماً عن طريق التفتح الواعي على الآخر، وبين مشروع

---

(1) البخاري حمانة، التعلّم عند الغزالي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1991، الطبعة 2، ص 7.

(2) فصل المقال، ص 35.

ثقافي لا يرى سبيلاً لمثل تلك العودة إلاّ بالإنغلاق عليه، وعلى «المفاسد» التي يحملها فكره بالنسبة لكل من الملة ومن الأمة.

وإذا كانت تلك المواجهة لم تصل، مع الأسف، إلى نهايتها المنشودة، ولم تنقذ بالتالي الفكر الفلسفي العربي الإسلامي من «تلك الهجمات الغزالية» الضارية عليه، وهي الهجمات التي أدّت في النهاية إلى اختفاء ابن رشد وتصدر الغزالي، ولعدة قرون، الساحة الفكرية الثقافية العربية الإسلامية، فإن ذلك لا يرجع إلى خلل في الفكر الرشدي بقدر ما يرجع إلى تلك الظروف الثقافية والسياسية والاجتماعية التي سبقت الإشارة إليها.

بذلك توارى «فصل المقال» أمام «فيصل التفرقة»، ولم يصمد «مناهج الأدلة» أمام «مناهج العارفين»، ولم يوقف «تهافت التهافت» «تهافت الفلاسفة»، ولم تصل بداية المجتهد دون استمرار الأمة في «الاقتصاد في الاعتقاد».

لقد رام ابن رشد، مثل أي مفكر حرّ وحريص على مستقبل أمته، إعادة ذلك الحوار الطبيعي والمفتوح بين كل من الشريعة ومن الحكمة، إيماناً منه بأنه لا حياة ولا تجديد للأمة العربية الإسلامية أو لعقيدتها أو لفكرها أو لتراثها بدونه، وهو الحوار الذي عمل فيه على مطابقة الشريعة مع الحكمة، وليس هذه الأخيرة مع الشريعة إيماناً منه بأنها لا تعارض، وكما سبق أن أشرنا، أي نتيجة من نتائج العقل عامة، والنقدي منه خاصة، في القضايا المتعلقة بالإنسان وبالكون...

ولقد وجد ابن رشد في الشريعة الإسلامية ذاتها، شريعة الحق[1]، الأسس الموضوعية لمثل تلك المطابقة وأدلته اليقينية على الطابع العقلاني الذي يجب أن تتسم به.

فعلى العقل، تلك الملكة الفطرية لدى الإنسان، قامت الشريعة الإسلامية، شريعة الفطرة التي أكدت أن الله لم يُكرم الإنسان بشيء أكثر مما أكرمه

(1) فصل المقال، ص 14.

بالعقل[1] وبالحكمة التي هي في واحد من معانيها، ومثل الشريعة نظرة نقدية، جديدة وشاملة للإنسان وللكون[2] ودعوة لسلوك يتماشى وتلك النظرة.

ولأن العقل يشكل بالتالي أساس كل من الشريعة ومن الحكمة، فإن الشريعة ليست بالتالي سوى الإجابة للصواب (الذي يقرّه العقل)، وعن طريق الأنبياء والمرسلين تماماً مثل الحكمة التي هي وبدورها، إجابة لنفس الصواب تقريباً، ولكن عن طريق العقل، أي بغير نبوة أو رسالات سماوية[3].

لكل ذلك كانت الشريعة وكما عرفها الإمام الراغب الأصفهاني (ت 505 هـ) عقلاً من خارج وكانت الحكمة عقلاً من داخل[4].

ولكل ذلك أيضاً كانت الشريعة هِبَةً إلهية يهدي الله إليها من يشاء[5] تماماً مثل الحكمة التي لا يؤتيها إلاّ لمن يشاء كذلك[6].

ولكل ذلك أخيراً، كانت الحكمة بالنسبة للشريعة، لا الغريمة، وكما زعموا، ولا يزالون يزعمون، بل الأخت الرضيعة[7].

على أننا نلاحظ في هذا الصدد أنه إذا كان بإمكان الحكمة أن تقوم لا على غير العقل فحسب (الأفلوطينية)، بل وعلى تجاهله أن مضادته، (البرغسونية الوجودية. . . إلخ) فإنه ليس بإمكان الشريعة الإسلامية، خاصة، ذلك.

وإلى العقل استند فعل كل من الشريعة ومن الحكمة، حيث أن فعل الحكمة ليس شيئاً آخر سوى النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على

---

(1) سورة 17، آية: 70.

(2) H. Gouhier, *La philosophie et son histoire*, Paris, Vrin, 1948, p 106.

(3) حديث نبوي رواه البخاري.

(4) الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، سلسلة الثقافة الإسلامية، مطبعة نور الأمل، القاهرة، 1961، ص 42 ـ 43.

(5) سورة 2، آية: 269.

(6) سورة 2، آية: 142.

(7) فصل المقال، ص 35.

الصانع[1] وذلك ما ندب الشرع إليه بل أوجبه[2].

من هنا كانت كل حكمة حقيقبة شرعانية وكل شريعة حقيقية عقلانية، وكان حوارهما ذاك مستمراً ومفتوحاً بالتالي على الإنسان وعلى واقعه المتجدد.

وبالعقل يتحقق ويتوطد، بالنسبة لكل من الشريعة ومن الحكمة، على حد سواء، مثل ذلك الاعتبار للموجودات والذي يعني «استنباط المجهول من المعلوم»، وذلك هو القياس البرهاني، أو العقلاني، الذي لا يمكن أن يكون إلاّ على الحقيقة[3]، تماماً كما أنه لا يمكن أن يؤدي بكل منهما، (الحكمة والشريعة)، إلاّ لنفس الحقيقة لأن «الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[4].

ولأن ذلك هو دور القياس البرهاني بالنسبة لكل من الشريعة ومن الحكمة، «فإن حظر استعماله في الشريعة، بالنسبة لمن هو قادر عليه ومتوفر على شروطه، إنما يعني بالتالي وفي النهاية، صدّ الناس عن الباب الذي دعت إليه الشريعة ذاتها الناس إلى معرفة الله، وذلك تمام الجهل والبعد عن الله»[5].

ولا يغيّر، في نظر ابن رشد، من هذه الحقيقة في شيء اعتراض البعض من أولئك الفقهاء، بالأمس... على مثل ذلك الاستعمال للقياس البرهاني في الشريعة، وذلك بحجة أنه لم يكن معروفاً في الصدر الأول للإسلام تارة، وبحجة أنه من إنتاج غير المشاركين للمسلمين في الملة، تارة أخرى، لسبب بسيط وهو أن عدم معرفة أهل الصدر الأول للإسلام للقياس الفقهي، وهو الظني، لا اليقيني، مثل القياس البرهاني[6]، لم يمنع الفقهاء الذين جاءوا بعد ذلك من استعماله، تماماً كما أن عدم مشاركة أصحابه (من القدماء) للمسلمين في الملة، لا يجب أن

(1) نفس المرجع، ص 9، انظر سورة الأعراف، آية: 18.
(2) نفس المرجع، وانظر سورة الحشر، آية: 2، آية: 125.
(3) نفس المرجع، ص 12 ـ 19.
(4) نفس المرجع، ص 15.
(5) نفس المرجع، ص 11 ـ 12.
(6) نفس المرجع، ص 12.

يُعتد به لسبب بسيط وهو «أن الآلة التي تصح بها التذكية لا تُقيّم على أساس مثل تلك المشاركة بل على أساس مدى توفر الشروط فيها لأداء المهمة التي صُنعت لأجلها.

إن نفس الموقف سيقفه ابن تيمية ذاته (توفي سنة 1328 م)، بعد قرنين من رحيل ابن رشد، حين أدان بدوره «الذين يقدحون في العقل وفي حججه بحجة أنها من صنع الفلاسفة»[1].

بذلك فإن ابن رشد لم يعمل، استناداً إلى الشريعة ذاتها، على استعادة العقل لمكانته المشروعة في العالم العربي الإسلامي إلاّ لكي يدلّل، وقبل المرحوم عباس محمود العقاد وغيره، أن التفكير، في الشريعة الإسلامية، فريضة على كل مسلم ومسلمة، تماماً كما أن ابن رشد لم يُدِنْ كذلك وفي الوقت نفسه دعاة الإنغلاق على الذات إلاّ لكي يدفع بأمته العربية الإسلامية إلى التفتح الواعي على الآخر، وعلى كل ما لديه من إيجابيات[2] إيماناً منه بالطابع العالمي للمعرفة الإنسانية، وهي المعرفة التي لا تصور لتقدم تلك الأمة إلاّ بالتفاعل الإيجابي معها، وذلك انطلاقاً من خصوصيتها ومن معطيات عصرها كذلك.

كما لا يغيّر من هذه الحقيقة كذلك وبالتالي فشل البعض في استعمال ذلك القياس المنطقي البرهاني، خاصة في الشريعة، وذلك نتيجة لجهلهم به وبقوانينه، أو نتيجة لسوء استعمال بعض الآخرين له، بسبب طغيان شهواتهم عليهم وذلك لسبب بسيط وهو أن تلك الزلات إنما لحقته (القياس)، بالعرض لا بذاته[3].

لذلك فإن استناد البعض من المناوئين للعقل ولقياسه ذاك إلى مثل هذه الزلات لمنع العلماء الراسخين في العلم من استعماله إنما يساوي، وكما يضيف ابن رشد، منع العطشان من شرب الماء البارد العذب لأن قوماً شرقوا به فماتوا.

---

(1) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى (عدة طبعات 12/127).

(2) فصل المقال، ص 12 ـ 13.

(3) نفس المرجع، ص 14.

بذلك يسلم ابن رشد. وقبل العديد من العلماء المحدثين، التجريبيين منهم بصورة خاصة، أن العقل والعلم المجسد له لا يمكن أن يتقدما، في أي مجال من المجالات، إلاّ عبر نجاح وفشل أهلهما. . . وهو الفشل الذي أكد العلم اليوم أن دوره، بالرغم من طابعه السلبي، لا يقل أهمية في تقدمه عن دور النجاح[1].

ولأن نفس الحقيقة تصدق على العقل وعلى استعماله في فهم الشريعة الإسلامية، فإن هذه الأخيرة، تأكيداً للدور الذي يلعبه العقل في الاجتهاد، الذي يُعد الوسيلة الأولى لتأكيد صلاحيتها المتجددة لكل زمان ولكل مكان، فإنها. . . قد خصّصت بالتالي للمجتهد المصيب أجرين وللمجتهد المخطىء والمتوفر على شروط الاجتهاد أجراً واحداً.

بمثل هذا المفهوم «تتجدد العلاقة بين العقيدة وبين العقل، وهو التجدد الذي لا يُنقص، فيما يرى ابن رشد من العقيدة بقدر ما يعيد لها روحها وحيويتها اللتين كادت أن تفقدهما بسبب تلك الشوائب التي أُلصقت بها نتيجة لذلك الانحطاط الذي تعرض له العالم العربي الإسلامي، وعقله ووعيه بالدرجة الأولى.

وبمثله أيضاً يتقدم المجتمع العربي الإسلامي من جديد ويتطور على هُدى عقل وعلم يثريان إيمانه بقدر ما يربطانه بالحياة، وعلى هَدي عقيدة وشريعة لا تزيدان، وبدورهما، آفاق كل من العقل ومن العلم إلاّ اتساعاً، ومسيرتهما إلاّ حماية ضد كل الانحرافات «الإغراءات الشيطانية» على حد تعبير «غوته»[2] التي تكاد تفرغهما اليوم من كل مضمون أخلاقي وإنساني.

ومن هنا فإن العقل إذا كان قد يجد نفسه أمام بعض الجوانب من الشريعة التي يناقض ظاهرها قوانينه وأحكامه فإن ذلك لا يجب أن يعني مضادتها له، وذلك

(1) انظر جورج سارتون، تاريخ العلم، تحقيق د. إبراهيم مذكور ومجموعة من الأساتذة، دار المعارف، القاهرة، 1957.

(2) Goethe, *Poésie et vérité*, Paris, Aubier, 1941, pp. 427 - 484

لسبب بسيط وهو أن الشريعة، التي يتمثل هدفها الأول في العناية بالأغلبية دون إهمال في الوقت نفسه للخواص[1]، إنما جاءت كذلك، إدراكاً منها «لاختلاف فطَر الناس وتباين قرائحهم في التصديق[2] حيث أن منهم من يصدّق بالبراهين (العلماء والفلاسفة)، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدلية (أنصاف العلماء وأشباه الفلاسفة)، ومنهم من يصدّق بالأقوال الخطابية (العامة).

لكل ذلك خاطبت الشريعة، التي لا تتمثل غايتها في معرفة الحقيقة بل في إيجاد الفضيلة والحثّ على الخير، وطالبت بمخاطبة كل فئة من تلك الفئات الثلاث بالأسلوب الذي يتماشى وقريحتها في التصديق[3]، وذلك حرصاً منها على تمكينهم من فهم ما يستطيعون فهمه من مقاصدها، ومن العمل استناداً إلى ذلك الفهم على إيجاد مثل تلك الفضيلة.

ولكل ذلك أيضاً فإن الشريعة إذا كانت قد خاطبت بالتالي العامة بالأمثال الظاهرية والمحسوسة فإنها لم تفعل ذلك إلاّ لتمكّنهم من قياس الغائب على الشاهد، ومن فهم مقاصدها تلك.

ولكل ذلك أخيراً ألزمت الشريعة «النخبة» ممثلة في العلماء الراسخين في العلم بتجاوز ذلك الظاهر وبالوصول إلى المقاصد البعيدة لها، وذلك عن طريق التأويل الذي يعني إخراج بعض جوانبها الظاهرية التي تتناقض مع العقل، من دلالاتها اللفظية الحقيقية إلى دلالاتها المجازية[4] المتجاورة لمحدودية التفسير اللفظي ـ وذلك إدراكاً منهم لاختلاف أساليبها تلك في مخاطبة الناس، وتسليماً منهم كذلك. وفي الوقت نفسه يتحول القرآن الكريم، متن المسلمين ومرجعيتهم الدينية الأولى، منذ انتهاء نزول الوحي وتدوينه قبل انتقال الرسول ﷺ إلى الملأ الأعلى من خطاب لغوي عربي إلى نص مكتوب عليهم

---

(1) فصل المقال، ص 29.
(2) نفس المرجع.
(3) نفس المرجع.
(4) نفس المرجع، ص 16.

أن يسيروا في الطريق الروحي والفكري الذي يفتحه أمامهم ـ وصولاً إلى النفاذ إلى دلالاته الضمنية، وهذا في كل ما لا يتعلق بالمبادىء الأساسية للعقيدة، (وذلك مثل الإيمان بالله وبرسله وباليوم الآخر... إلخ)، ودونما إخلال بالسنة العربية للتأويل أو إفشاء له كذلك، وفي الوقت نفسه، للعامة، حيث أن مثل ذلك الإفشاء يؤدي بها إلى تعطيل ذلك الظاهر دونما إمكانية منها للنفاذ إلى الباطن... وإلى الكفر بالتالي والذي يعد المتسبب فيه كافراً بدوره كذلك[1].

من هنا فإنه إذا كان التأويل يُعدُّ بمثابة الدواء بالنسبة للعلماء فإنه يُعدُّ بمثابة الدّاء بالنسبة للعامة.

إن ذلك يعني أن مهمة «ا لعالم ليست تحيير العقول وإيقاع الشكوك بل طلب الحق»[2].

كما أن ذلك يعني أن ابن رشد، الذي يعتبر، وكما سبق أن رأينا، التأويل الأداة الأولى المجسدة لمثل ذلك التوافق بين الحكمة والشريعة، وليس أداة تضاد بينهما أو أداة تفريق للأمة وبلبلتها، لم يتجاهل بالتالي الأسلوب الجدلي، كأسلوب تعليمي للشريعة إلاّ بعد أن تأكد من أن ضرره أصبح أكثر من نفعه.

وذلك ما لم يفهمه المتكلمون الأشاعرة منهم خاصة، ومن ضمنهم الإمام الغزالي مؤلف «إلجام العوام عن علم الكلام»، والذي إن كان قد رام، عن حسن نية طبعاً، ومن خلال إثباته للتأويل في غير كتب من هم أهل له من العلماء الراسخين في العلم، إكثار أهل العلم، فإنه لم يفعل في النهاية سوى إكثار الفساد، والتمكين لأشباه الفقهاء من ثلب الحكمة ولأشباه الفلاسفة من ثلب الشريعة... ولأشباه كل من الفقهاء والفلاسفة معاً من ثلب كل منهما على حدّ سواء[3]، ومن

---

(1) نفس المرجع، ص 26.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، طبعة الأب بويج، بيروت، 1930. ص 375.

(3) فصل المقال، ص 27.

بلبلة كل فئات الأمة بالتالي.

إن مثل هذه الوضعية هي التي انتهت بابن رشد إلى عدة نتائج بالنسبة للتأويل، خاصة في الشريعة، وهي النتائج التي ما أحوج عالمنا العربي الإسلامي الذي يعجّ اليوم «بالْمتَفَقِّهين» في الشريعة و «المتعالمين» فيها، إلى تمعّنها جيّداً لكي يدركوا مدى الدمار الإجرامي الذين يسبّبونه لكل من الملة ومن الأمة على حد سواء.

ولعلّ أولى تلك النتائج هي تلك المتمثلة في أن ابن رشد لم يعتبر التأويل مرادفاً للأمانة التي حملها الإنسان، بعد أن أبت السموات والأرض حملها خشية منها ومن تبعاتها[1]، ولم يؤكد بالتالي، وكما سبق أن أشرنا، أنه فرض عين على كل عالم راسخ في العلم، إلاّ لأنه رأى فيه وسيلة الأمة العربية الإسلامية لتجديد فهم عقيدتها، عن طريق الاجتهاد، بتجدد الواقع المتواجد فيه، وصولاً بها إلى تقدم قائم على كل من الإيمان ومن العلم، وإلى تأكيد صلاحية شريعتها لكل زمان ومكان.

أما ثاني تلك النتائج، وهي مترتبة عن الأولى، فتتمثل في اعتباره للجوء غير القادرين على التأويل إلى التأويل بمثابة الكفرِ، تماماً مثل اعتباره لعدم لجوء القادرين عليه من العلماء الراسخين في العلم بمثابة الكفر كذلك[2]

بمثل هذه المقاربة الحية للشريعة ولتأويلها عمل ابن رشد على إعادة فتح باب الاجتهاد أمام العلماء بقدر ما أكد في الوقت ذاته، استمرار غلقه أمام غير القادرين عليه، خاصة من الفقهاء، (الذين كانوا قد أعلنوا، أمام التقدم النسبي للعقل داخل المجتمع الإسلامي في القرن الرابع للهجرة عن إغلاقه نهائياً)، وأمام كل العاملين على تسييس الدين وعلى استعماله لأهداف غير أهدافه الحقيقية.

وبمثل هذه المقاربة كذلك رفض ابن رشد ضمنياً تلك الثنائية بين كل من الشريعة ومن الحكمة... لأنها تجهل... أو تتجاهل بأن كل شريعة

(1) نفس المرحع، ص 32 ـ 33.

(2) نفس المرجع، ص 26 ـ 31.

بالوحي. . . فإن العقل يُخَالِطُها[1] تماماً، كما أن كل علم متلقى بالوحي إنما جاء متمماً على المستوى العلمي والعملي للعقل[2].

وحين يصطدم ابن رشد في ذلك التأويل ببعض الجوانب من الشريعة التي يناقض ظاهرها العقل وأحكامه (خاصة تلك المتعلقة بالعبادات وبالروح وبقيام الساعة وببعض المعجزات التي لها أساس علمي. . . إلخ)، فإنه وهو العقلاني والمؤمن، لا يطالب، وكما يفعل البعض من العقلانيين عندنا وعند غيرنا اليوم، بحسمها لصالح العقل، وضد ذلك الظاهر الشرعي، بل بتسليم العقل. . . بتجاوزها له ولنظامه وهو التجاوز الذي لا يحطّ، في نظر ابن رشد، من قيمة العقل، بقدر ما يؤكد له أن الشريعة تنتمي إلى نظام من المعقولية أعلى منه ومن نظامه، وأن عليه بالتالي التوقف عن الجري اللامجدي وراء أسرارها، لأن حقائقها مطلقة وليست نسبية مثل حقائقه والاكتفاء بالتالي بمحاولة فهم البعض من حقائق وأسرار الكون المتواجد فيه.

ولأن بعض جوانب وقضايا الشريعة كذلك، فإن الدلالة لم تتجاوز فيها المدلول والتعبير المعبّر عنه إلاّ لكي يتأكد العقل الإنساني، لا فحسب، أن الشريعة إن كانت تواكبه حتى نهاية قدراته وحدوده. . فإنها لا تتوقف، مثله، عند مثل تلك القدرات أو الحدود، بل تتجاوزها نحو نظامها العلوي ذاك، بل لكي يتأكد كذلك وبالتالي من صحة صفة النبوة[3]، تلك الصفة التي تجعل بالتالي من كل نبي حكيماً وليس العكس. . .

لكل ذلك يسلّم ابن رشد، مثل غيره من المسلمين، بأن الإيمان بمثل تلك الجوانب والقضايا واجبٌ والسؤال عنها بدعة والخوض اللامجدي فيها انحراف بالإسلام وبالمسلمين عن أهدافهم الحقيقية، لأن مثل تلك السجالات لا تفعل سوى زعزعة إيمان الأمة وصدها عن العمل الذي لا تصور لاستعادتها لعزّتها

(1) L. Gauthier, *Ibn Roshd*, PUF. 1948, pp. 34 - 272.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، ص 255 ـ 256.

(3) مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق د. محمود قاسم، سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية (ب.ت). ص، 208 ـ 222. تهافت التهافت، ص 583 ـ 584.

وتقدمها إلاّ بهما معاً، وكما سبق أن رأينا.

بمثل هذه المقاربة الرشدية الأصيلة لكل من العقل والعقيدة، من الحكمة ومن الشريعة ولدورهما في الحياة يتحدد مجال العقل ويتحدد دوره في المجتمع الإسلامي، بقدر ما تتجلى الشريعة في شموليتها وصفائها ويعود ذلك الحوار، الذي قطع، ذات يوم من أيام الانحطاط العربي الإسلامي، من جديد بينهما، وهو الحوار الذي عمل ابن رشد، استناداً إليه، على تأسيس مثل ذلك المجتمع الإسلامي الجديد الذي لا يتوطد فيه الإيمان إلاّ بقدر توطّد العقل داخل كل فرد من أفراده ولا يتسامى أي فرد فيه إلى عالم الغيب إلاّ بقدر تحقيقه لذاته في عالم الشهادة وذلك باعتباره، لا كائناً متعالياً فقط، بل باعتباره كذلك كائناً تاريخياً لا يتحقق إلاّ في التاريخ وبه، مجتمع لا يرتقي، ومن جديد، نحو تلك المكانة التي جعلت منه يوماً ما خير أمة أخرجت للناس إلاّ بترقيتهِ لكل فرد من أفراده خاصة المرأة التي عليه إطلاق وهي التي تمثل ثلثيه (أي المجتمع) والتي أدى حصره لمهمتها في الإنجاب وفي الحضانة إلى شقائه وإلى هلاك مدنه[1].

ذلك هو باختصار المشروع الثقافي التجديدي الرشدي للأمة العربية والإسلامية، وهو المشروع الذي يأخذ اليوم كل دلالاته أمام موجة العودة إلى الدين التي يعرفها العالم العربي والإسلامي وغيره فيما يُسمى بالصحوة الإسلامية تارة وبالحركات الإسلامية تارة أخرى، تلك العودة التي وجدت فيها الطبقات الشعبية المحرومة ملجأها الوحيد أمام الإقصاء، العملي والكلي، الذي تتعرض له على يد نظم حكم عربية وإسلامية عديدة، ووسيلتها الأخيرة لتأكيد هويتها أمام مدنية غربية لا تقل إقصاءاً لها وبدورها عن نتائجها الاقتصادية والعلمية والثقافية عن إقصاء تلك النظم لها.

(1) E. Renan, *Averroès*, p. 135.
وانظر أيضاً: حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران، بيروت، 1963، ص 685.

وإذا كان البعض من الباحثين العرب المعاصرين قد عابوا على ابن رشد، من بين ما عابوا عليه وعلى مشروعه هذا، «قلة رتبة سيره من الفلسفة إلى الشريعة بالنسبة لرتبة سيره من الشريعة إلى الفلسفة»[1]، فإن ذلك لا يقلّل من أهمية مشروعه ذاك بقدر ما يؤكد مدى حِدّة العوائق التي اصطدم بها والتي كانت السبب الأول فيما عابوه عليه.

وهنا لا بد أن نلاحظ أن نفس النقد تقريباً يتعرض له اليوم، وعلى يد باحثين عرب، جاهلين أو متجاهلين، للظروف المأساوية التي يعيشها اليوم العديد من مثقفينا الأحرار عامة ومن الحاملين لمشاريع تجديدية مماثلة لمشروع ابن رشد بصورة خاصة، وذلك من أمثال أ. حامد نصر أبو زيد وحسن حنفي، وغيرهم كثيرون، والذين يعيبون عليهم اليوم، من بين ما يعيبون، «شهرهم لسلاح الإيمان والإسلام في وجه خصومهم من الإسلاميين واستخدامهم بالتالي لسلاح مغلول ولعبهم بورقة خاسرة»[2].

ومن هنا فإن مشروع ابن رشد الثقافي التجديدي هذا، إذا كان أقل إقناعاً لأمته العربية الإسلامية، وأقل تأثيراً في دينها وفي دنياها، من مشاريع خصومه، خاصة الإمام الغزالي، فإن ذلك لا يعود، وكما سبق أن أشرنا، إلى خلل في المشروع الرشدي بقدر ما يعود إلى ذلك الخلل الخطير الذي أصاب وعي وفكر أمته تلك التي لم تكن تدري أنها بتنكرها لصاحبه بالأمس، وبقتلها، المعنوي والجسدي لأمثاله اليوم، قد قتلت وتنكرت في الحقيقة، (وكما يؤكد ذلك إنزلاقها بعد رحيل ابن رشد نحو مهاوي التخلف والانحطاط الشاملين وترديها اليوم...) لذاتها ولتصالحها المنشود ذاك معها ومع التاريخ، تماماً مثل «أثينا»، من قبلها، التي لم تكن تدري أنها بإعدامها لسقراط لم تعدم في الحقيقة، وكما أكد ذلك سقوطها مباشرة بعد ذلك تحت الاستعمار الروماني، سوى ذاتها.

---

(1) د. زكي نجيب محمود، قيم من التراث، ص 27.

(2) علي حرب، الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997، ص 108.

طبع بإشراف

دار الغرب الإسلامي

بيروت - لبنان
لصاحبها : الحبيب اللمسي

شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء ، بناية الأسود
تلفون: Tel: 009611-350331 / خليوي: Cellulair: 009613-638535
فاكس: Fax: 009611-742587 / ص.ب. 113-5787 بيروت ، لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P.:113-5787 Beyrouth, LIBAN

ALECSO

SYMPOSIUM INTERNATIONAL

“ACTUALITE D’AVERROES”

VOL. II

TUNIS 1999